



جامعة غزة الإسلامية العالمية

الميزان

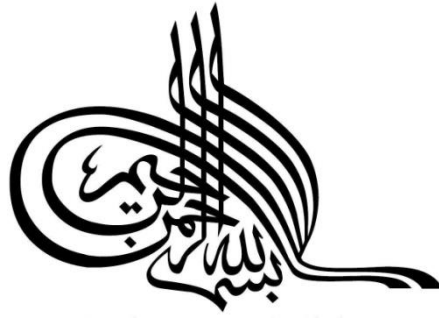
للدراستات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية
عمّان / المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد السابع - العدد الثاني: صفر ١٤٤٢هـ / آب ٢٠٢٠م

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء الباحثين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير
أو جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو سياسة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد السابع - العدد الثاني: صفر ١٤٤٢هـ / آب ٢٠٢٠م

رئيس هيئة التحرير

أ. د. مخلوق ضيف الله أ. د.

هيئة تحرير المجلات العلمية

أ. د. سليم سلامة حاملة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. عيسى نوري العبادي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. مبارك محمد الطراونة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. محمد خلف بني سلامة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. وليد هويميل عوجان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. ياسر عبد الكريم الحوراني	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. عبد الرؤوف بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

سماعة الشيخ عبد الكريم خصاونة	مفتي عام المملكة الأردنية الهاشمية
أ. د. عبد السلام العبادي	وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية سابقاً
أ. د. عبد الملك السعدي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ. د. أسامة الفقيير	جامعة اليرموك
أ. د. عدنان العساف	الجامعة الأردنية
أ. د. محمد خالد منصور	جامعة الكويت
أ. د. عبد الإله النوايسة	جامعة مؤتة
أ. د. جاسم علي سالم الشامي	جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ. د. أحمد عبد العزيز الحداد	دولة الإمارات العربية المتحدة

المحرر اللغوي / اللغة الإنجليزية

د. جبريل السعودي



المحرر اللغوي / اللغة العربية

د. محمد الحجوج

أمانة سر المجلة

رهم الله عور

تنفيذ وإخراج

أمل عاهم الغانم



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علمية عالمية متخصصة محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.
تُصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

- ١ - الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقديمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
- ٢ - المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
- ٣ - الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

- ١ - تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢ - تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
- ٣ - تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليها في هذه الحالة.
- ٤ - نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.
- ٥ - تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
- ٦ - ترحب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

- ١ - يُشترط في المخطوط المقدم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدم للنشر في مجلة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.
- ٢ - تخضع جميع المخطوطات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتبعة مع الحفاظ على سرية التحكيم.
- ٣ - تشمل معايير التقويم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
- ٤ - للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المجازة.
- ٥ - تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.
- ٦ - أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.
- ٧ - يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
- ٨ - الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم، ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المقدم للنشر:

- ١ - أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠ كلمة وحجم الحرف ١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغمط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقّم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطلع كل منها على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (١) هنا تقريباً".

٤ - تشمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.

٥ - تشمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.

٦ - تشمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.

٧ - تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).

٨ - يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

١ - الآيات القرآنية: تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [٤٦: آل عمران].

٢ - الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية - مع بيان درجتها من الصحة - وذلك ببيان الكتاب، والباب، ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣ - الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجرياً وميلادياً بين قوسين متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم - إن وجد - متبوعاً بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثق مختصراً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٤١.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

- توثق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨.
- توثق الأحكام القضائية بذكر الحكم من مصدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (١٢٠)، مجلة نقابة المحامين، العدد (١) لعام ١٩٨٩، ص١٦١.

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠)، العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦- النقل من الصحف:

- أ- الخبر: يشتمل على اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور.
مثال: الدستور، ع٩٢٥٣، ١٣ حزيران، ١٩٩٣م، عمان.
 - ب- غير الخبر: يشتمل على اسم الكاتب متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المقالة (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الصحيفة والعدد متبوعاً بفاصلة، والتاريخ متبوعاً بفاصلة، ومكان الصدور.
مثال: محمود درويش، أحد عشر كوكباً، الدستور، عمان، ٣١ آذار ١٩٩٣م، ع١٩٦٥.
- ٧- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمز (و) و(ظ) على التوالي.
مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (موجزة).
- ٤ - تعهد خطي من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر. في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

- ١ - تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
- ٢ - يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسخ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلّات من البحث.
- ٣ - توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فرعي: (٢٠١٢) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

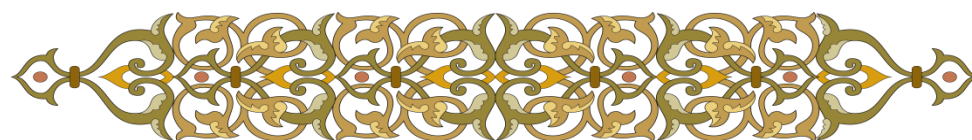
البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo



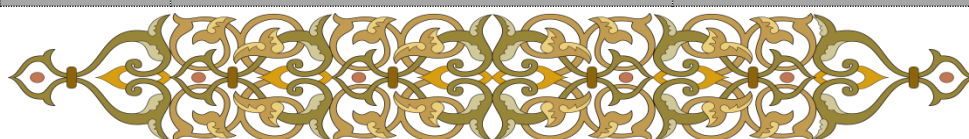
سلاطون محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث / الباحثون
٤٧-١٣	الملاءة في شركات التأمين الإسلامية	د. حسني مبروك الضلاعين و. د. عماد عبد الحفيظ الزيادات
٨٨-٤٩	القواعد المتعلقة بالرخصة - دراسة أصولية تطبيقية معاصرة-	د. صالح محمود جابر
١٢٤-٨٩	المسائل الفقهية التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة من خلال تراجمه في صحيحه (العبادات أنموذجاً) دراسة تحليلية مقارنة	د. حازم عبد الفتاح أبوعليا
١٧٠-١٢٥	أحكام الحدود في الزنى في الفقه الإسلامي	د. راشد بن حمود النظيري
٢١٠-١٧١	دور الصلح القضائي في حل المنازعات الإدارية (دراسة مقارنة: فرنسا، مصر، الأردن)	د. محمد حسين مجلي المجالي
٢٤٠-٢١١	موقف الحنفية من حضانة الأم المتزوجة بأجنبي مقارنة بالمذاهب الأخرى وقوانين الأحوال الشخصية العربية	د. إيناس محمد الغرايبه
٢٦١-٢٤١	سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَعْرِينَ﴾ (دراسة نقدية)	د. فهد بن عامر السعيد أ.د. زياد عواد أبو حماد
٢٧٩-٢٦٣	أثر العرف في تحديد زمن سن اليأس عند النساء	د. محمود محمد المعايطه
٣١٠-٢٨١	المختون في عهد النبوة وحكمهم	د. يحيى محمود محمد القضاة
٣٤١-٣١١	حرية التدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان	د. طارق محمد أبو تايه

٣٦٨-٣٤٣	د. محمد سالم حرشه اختيارات الداني في الرسم العثماني (من خلال كتابه المقنع) جمعاً ودراسة
٤٠٨-٣٦٩	د. محمد يونس الحنيطي د. الليث صالح العتوم مكانة المرأة عند الحداثيين
٤٤٧-٤٠٩	د. خزامى محمد العيسى أسلوب الاقتران وأثره في التفسير
٤٨٣-٤٤٩	د. حمزة حسين الحبابسه الاستثناء في اليمين دراسة تأصيلية تطبيقية
٥١١-٤٨٥	د. علي عبدالله أبو يحيى الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي
٥٥٠-٥١٣	أ.د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي ابتداء وانتهاء أوقات عبادات الصلوات الخمس، والعيدين، والمسح على الخفين، والصوم، ووقوف عرفة، والأضحية، وفطرة الصوم: دراسة شرعية مقارنة مع دراسة فلكية قديمة





الملاءة في شركات التأمين الإسلامية*

د. حسني مبروك الضلاعين** و د. عماد عبدالحفيظ الزيادات***

تاريخ وصول البحث: ٢٤/١٢/٢٠١٨ م تاريخ قبول البحث: ١٧/٢/٢٠١٩ م

ملخص

يتناول هذا البحث الملاءة في شركات التأمين عامة، وشركات التأمين الإسلامية خاصة، مع الإشارة إلى القانون المدني الأردني؛ حيث تم بيان الفرق بين التأمين في شركات التأمين الإسلامية وشركات التأمين التجاري وانعكاس ذلك على ملاءة الشركات والفرق بينهما، ثم ناقش البحث طرق تكوين وإنشاء شركات التأمين التكافلي، والمعايير الشرعية التي تلتزم بها، والمخاطر التي تواجهها، وتصنيف هذه المخاطر، وإعداد الإجراءات اللازمة للتخفيف منها. وبينت الدراسة أن شركة التأمين الملية هي الشركة القادرة على الوفاء بالتزاماتها للعقود كلها في أي فترة طوال مدة العقد من أصحاب الوثائق، حيث يعتبر هامش الملاءة هو المعيار الذي يقاس به مدى ملاءة الشركة من عدمه، لهذا أولت الجهات الرقابية أهمية له ودعت شركات التأمين إلى الاحتفاظ بهامش ملاءة ومبلغ أدنى للضمان. ثم بينت الدراسة مجموعة من المخاطر التي تواجه شركات التأمين، مثل: مخاطر عدم الالتزام بالشرعية، والمخاطر الناشئة من عدم الفصل بين الصناديق، والمخاطر الناشئة عن إعادة التأمين، والمخاطر التشغيلية، ومخاطر الاكتتاب، ومخاطر السوق، والمخاطر القانونية، ومخاطر السيولة، وغيرها، ثم بينت الدراسة عدة طرق لإدارة المخاطر عن طريق التشخيص والتصنيف والتحكم والتحوط، كما بينت الدراسة المقاييس التي تقاس بها ملاءة شركات التأمين بحسب المؤسسات العالمية المتخصصة في العالم، وخلصت الدراسة إلى بيان أهمية وجود أدوات تحوط وهوامش مالية بحسب المقاييس العالمية لتحقيق أمان استثماري، وعمل آليات واضحة ومدروسة لمواجهة هذه المخاطر. الكلمات المفتاحية: التأمين، الملاءة، السوق المالي، الفقه الإسلامي.

* البحث مستل من رسالة ماجستير، قسم الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية بعنوان: ضوابط الملاءة للمؤسسات المالية الإسلامية.

** محاضر متفرغ، قسم الفقه الحنفي، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

*** أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

Abstract

This study discusses the issue of solvency in conventional insurance companies, and Islamic insurance companies in particular with reference to the Jordanian civil laws to show the difference between Islamic and conventional insurance companies, and its effect on the solvency of companies. The study also discusses ways of establishing Islamic insurance companies, the main criteria for that, the risks which they may face and their kinds, and ways of avoiding such risks. The study shows that the solvent company is that company which is able to fulfill its financial duties at any time during insurance contract because of the solvency margin. Therefore, regulators have focused on the issue in question, and request a solvency margin and minimum amount for security. The study presents a number of risks in insurance: risks of not sticking to Shari'a law, risks of not separating the funds, risks of reinsurance, operational risks, underwriting risks, market risks, legal risks, and cash money availability risks. Finally, the study presents ways of risks management, and measures of solvency according to specialized international institutions. The study concluded that it is very important for insurance companies to have hedging tools and financial margins in order to have investment security, and it is very important for them to have clear plans for facing such risks.

Keywords: Insurance, Solvency, Financial market, Islamic jurisprudence.

مقدمة:

المخاطر الائتمانية أو المخاطر المتعلقة بالسيولة أو المخاطر القانونية وغيرها، فكان لا بد من الجهات الرقابية من إيلاء اهتمام أكبر لوضع ضوابط لمواجهة هذه التحديات بالإضافة إلى المحافظة على أموال العملاء من تغول رأس المال، وجعل الشركات العاملة في نطاق التأمين بوضع هوامش

تواجه الشركات العاملة في القطاع المالي بشكل عام وقطاع البنوك وشركات التأمين بشكل خاص مخاطر متعددة تنشأ من تقلبات الأحوال والظروف المحيطة في السوق التي لا تستطيع أن تكون بمعزل عنها، من حيث المخاطر التشغيلية أو

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

١. تحديد مفهوم الملاءة في شركات التأمين.
٢. التعرف على المخاطر التي تواجه شركات التأمين.
٣. تحديد المعايير المناسبة لشركات التأمين لتحقيقها.

الدراسات السابقة:

• هاشم، عيسى وفلوح، صالح، قياس
هامش الملاءة في صناعة التأمين السوري،
مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية
والقانونية، المجلد ٢٧، رقم (٤)، ٢٠١١م،
ص ٣٦٣-٣٨١. حيث ناقشت هذه الدراسة
مفهوم الملاءة في شركات التأمين، والهامش
الذي يجب أن تحتفظ به الشركات لضمان
استمراريتها وملاءتها، غير أن هذه الدراسة
اقتصرت على شركات التأمين التجارية ولم
تتطرق لشركات التأمين التكافلي العاملة
وفق أحكام وضوابط مختلفة عن نظيراتها في
شركات التأمين التجارية.

• القره داغي، علي محيي الدين، التأمين
التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته، ملتقى
التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية
للاقتصاد والتمويل، الرياض ٢٠-٢٢ يناير
٢٠٠٩م، حيث تناول الباحث شركات

مالية محددة وفق معادلات مدروسة تأخذ
بعين الاعتبار مواجهة أنواع المخاطر
المتعددة التي قد تواجهها المؤسسة المالية
العاملة في نطاق التأمين للمحافظة على
هامش مالي قادر على تلبية احتياجات
أصحاب الوثائق فيما لو تم المطالبة بأي
وقت خلال الفترة التأمينية.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة
التالية:

١. ما مفهوم الملاءة في شركات التأمين؟
٢. ما المخاطر التي تواجهها شركات التأمين؟
٣. ما معيار الملاءة في شركات التأمين؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث من الناحية
العلمية:

١. حاجة المؤسسات الإسلامية لتأصيل
معنى الملاءة في شركات التأمين
التكافلي.
٢. بيان أهمية المخاطر التي تواجه
شركات التأمين العاملة في مجال
التأمين التكافلي الإسلامي.
٣. حاجة المؤسسات المالية لمعرفة المعايير
التي تقاس فيها ملاءة شركات التأمين.

التأمين التعاوني (التكافلي)؛ مكوناتها، ضوابطها، وتميزت هذه الدراسة بعرض أنواع المخاطر التي تتعرض إليها شركات التأمين التكافلي من مخاطر داخلية وخارجية وشرعية وغيرها، لكنها لم تتطرق إلى هامش الملاءة في شركات التأمين التكافلي مع أنه يشكل الحجر الرئيس في ركيزة التأمين وعامل مهم لمواجهة المخاطر.

• حسن، ماهر الشيخ، قياس ملاءة البنوك الإسلامية في ظل المعيار الجديد لكفاية رأس المال، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ٢٠٠٥م. حيث تناولت هذه الدراسة قياس الهامش الذي يجب أن تحتفظ فيه البنوك الإسلامية لمواجهة المخاطر، ووضع مقياس ملاءة يلائم المصارف الإسلامية؛ لمواجهة المخاطر التي قد تتعرض لها مستقبلاً، مع مراعاة الاختلاف بين عمل البنوك التقليدية وعمل البنوك الإسلامية، إلا أنها اقتصرَت على جانب البنوك فقط ولم تتطرق لشركات التأمين التكافلي.

• ملحم، أحمد سالم، التأمين الإسلامي، دراسة فقهية بين حقيقة التأمين التعاوني بصورتيه النظرية والعلمية، وممارساته في شركات التأمين الإسلامية، ط ١، دار الإعلام، عمان ٢٠٠٢م. حيث فصل

الباحث الكريم في دراسته عن شركات التأمين؛ مكوناتها، أهدافها، طريقة عملها، ثم بيان الجانب العملي التطبيقي، إلا أنها لم تتطرق إلى جانب الملاءة في شركات التأمين التكافلي واكتفت بوصف الشكل العام ومكونات وآلية عمل شركات التأمين في الحقل الإسلامي.

منهج البحث:

أولاً: المنهج الوصفي: من خلال وصف مكونات شركات التأمين التكافلي، ومعرفة الأسس الناظمة لها، والميزات التي تنفرد بها عن غيرها في مجالها.

ثانياً: منهج المقارنة: من خلال إجراء المقارنة بين الاتجاهات الفقهية وأقوال المعاصرين من المؤيدين والمعارضين، ومناقشتها وبيان الراجح منها.

المبحث الأول: مفهوم التأمين التجاري والتكافلي وأنواعه وأوجه الاختلاف بينهما.

أضحى التأمين من الأمور الحياتية التي لا يستطيع الفرد أو المؤسسة أو أي نشاط تجاري أن يخلو منه، إما اختياراً أو إجباراً، بسبب القوانين والأنظمة الحاكمة للقطاع، أو السوق، أو المنشأة، فأصبح قطاعاً واسعاً، وصناعة مالية تشكل رافداً في المساهمة في النشاط الاقتصادي لا يقل

أهمية عن عمل البنوك والمصارف.

والتأمين بمفهومه الواسع يقسم إلى^(١):

التأمين التعاوني: وهو الذي تقوم به الدولة لمصلحة الموظفين والعمال، ولا يهدف إلى تحقيق الربحية، كنظام التقاعد، ومؤسسات النظام الاجتماعي، والتأمين الصحي الشامل برعاية الدولة والتي بدورها تقتطع مبلغاً من الراتب، وغالباً ما تكون مثل هذه الاشتراكات إلزامية وليست اختيارية يلتزم بها كل موظف أو عامل في القطاعين الخاص والعام.

التأمين التبادلي: والذي تقوم به جمعيات خيرية تعاونية، لتخفيف الأضرار على متسببيها، مقابل دفع كل عضو مبلغاً من المال على سبيل التبرع، ولا تهدف إلى الربح.

التأمين التجاري: ويقوم بناء على عقد يتم بين الشركة المؤمنة والمستأمن ضد خطر ما على أساس المعاوضة بين الطرفين، ويقابله التأمين التكافلي الإسلامي الذي يقوم على أساس التبرع، وهذا النوع من التأمين هو محل الدراسة في هذا المبحث، وهو المقصود؛ لأنه القطاع الذي يشكل الجانب الأكبر في مجال حياة الأفراد.

المطلب الأول: مفهوم التأمين التجاري^(٢)

يقوم التأمين التجاري على أساس

التزام ناشئ عن عقد بين طرفين، يلتزم فيه المؤمن بدفع مبلغ من المال، دفعة واحدة، أو مقسماً، مقابل أن تقوم الجهة المؤمنة بتعويضه نظير وقوع خطر مغطى مسبقاً.

وعرف القانون الأردني التأمين بأنه: (عقد يلتزم به المؤمن أن يؤدي إلى المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصاحبه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث المؤمن ضده، أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك مقابل مبلغ محدد، أو أقساط دورية يؤديها المؤمن له للمؤمن)^(٣).

فالعقد يقوم على المعاوضة بين طرفين، يقدم أحدهم المال مقابل الحماية؛ لاحتمالية حدوث ضرر، بينما يقدم الطرف الآخر تغطية للأضرار محل العقد المتفق عليها، فتقوم على أساس الالتزام المتبادل بين الطرفين، والمصلحة المتعارضة، فالجهة المؤمنة تسعى لتحقيق فائض من أجل تحقيق الأرباح من جهة، واستثمار أموال المستأمن من جهة أخرى، بينما يحاول المستأمن أن يقدم له الغطاء إذا حدث، بأقل الخسائر، فهي (علاقة مبادلة مالية احتمالية بين الالتزام من المستأمن بالأقساط، والالتزام من شركة التأمين بالتعويضات، ونحصر حق المستأمن في التعويضات عند وجود السبب،

مع حق شركة التأمين المطلق في الأقساط دون تدخل المستأمن في استثمارها، أو الاستحقاق في الفائض^(٤).

فالمعلوم من العقد هو المبلغ المالي الذي سيدفعه المؤمن، والعوض قد يكون معلوماً أو مجهولاً، والإيراد المرتب، فيه غرر فاحش ومقامرة^(٥).

فهو عقد رضائي، ملزم، احتمالي، يشكل الزمن فيه عنصراً جوهرياً، فهو المقياس الذي يقدر به محل العقد من قسط التأمين^(٦).

المطلب الثاني: مفهوم التأمين التكافلي ومكوناته.

نشأ في مقابل التأمين التقليدي التجاري بديل إسلامي وهو التأمين التكافلي؛ لتلبية احتياجات المسلمين لتوفير الخدمة المناسبة بمنظور شرعي، يتناسب مع احتياجات أفراد المجتمع الإسلامي، وينبني على أسس تتوافق وضوابط الشريعة الإسلامية.

وعرف التأمين التكافلي على أنه: «اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين «حساب التأمين، أو صندوق التأمين» وبين الراغبين في التأمين «شخص طبيعي، أو قانوني» على قبوله عضواً في هيئة المشتركين

والتزامه بدفع مبلغ معلوم «القسط» على سبيل التبرع به وبعودته لصالح حساب التأمين، على أن يدفع له عند وقوع الخطر؛ طبقاً لوثيقة التأمين والأسس الفنية والنظام الأساسي للشركة^(٧).

ويهدف التأمين الإسلامي إلى (الالتزام بالتبرع من المشتركين لمصلحتهم، وحماية مجموعهم بدفع اشتراكات يتكون منها صندوق التأمين الذي تديره هيئة مختارة من حملة الوثائق، أو تديره الشركة المساهمة المرخصة لها بممارسة خدمات التأمين، على أساس الوكالة بأجر، وتقوم الهيئة المختارة من حملة الوثائق، أو الشركة باستثمار موجودات التأمين على أساس المضاربة، أو الوكالة بالاستثمار)^(٨).

فالتأمين التكافلي: هو تنظيم تعاقدية يهدف إلى تحقيق التعاون بين مجموعة من الأشخاص يسمون المشتركين يتعرضون لخطر واحد، أو أخطار معينة، وذلك من خلال تلافي الأخطار التي يتعرض لها أحدهم بتعويضه عن الضرر الناتج عن وقوع هذا الخطر؛ وذلك بالتزام كل منهم بدفع مبلغ معين على سبيل التبرع يسمى الاشتراك، وتقوم شركة التأمين التكافلي بإدارة عمليات التأمين التكافلي واستثمار أموال صندوق حملة الوثائق في مقابل أجر

معلوم باعتبارها وكيلاً أو حصة معلومة باعتبارها مضارباً أو كليهما معاً؛ وذلك بما يتفق مع أحكام هذه التعليمات وأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها^(٩)، ويقوم علي مبدأ التعاون، والقسط يكون على سبيل التبرع؛ لهذا لم يؤثر فيه الغرر^(١٠)، كما أن الربح لا يكون مقصوداً لذاته وإنما تبعاً.

وتبني أسس التأمين الإسلامي بشكله المؤسسي على:

١- التبرع والتعاون: فحملة الوثائق يتبرعون بالأقساط المقدرة، وعوائدها تكون لصالح صندوق التأمين التعاوني أو حسابه الخاص به^(١١).

٢- العمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية: لذلك ألزمت التعليمات شركات التأمين التكافلي بتشكيل هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، جاء في المادة (٨) من تعليمات تنظيم التأمين التكافلي الأردني، لسنة ٢٠١١ (تلتزم شركة التأمين التكافلي بتشكيل هيئة رقابة شرعية من ثلاثة أعضاء على الأقل، يتم تعيينهم لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد)^(١٢).

٣- إنشاء حسابين منفصلين: الأول يخص الشركة (المؤسسين)، والآخر: خاص بصندوق حملة الوثائق^(١٣).

٤- تكون الشركة وكيلاً في إدارة حساب

التأمين، ومضاربة أو وكيلاً في استثمار موجودات التأمين^(١٤).

جاء في المادة (٦) فقرة (ج) من تعليمات تنظيم التأمين التكافلي، لسنة ٢٠١١ (في حال تطبيق شركة التأمين التكافلي لصيغة الوكالة والمضاربة معاً، يعتمد عقد الوكالة بالنسبة لأنشطة إدارة أعمال التأمين التكافلي، مقابل مبلغ معين، أو نسبة مئوية من الاشتراكات المدفوعة، ويعتمد عقد المضاربة بالنسبة لأنشطة استثمار أموال صندوق حملة الوثائق مقابل نسبة مئوية شائعة من عوائد الاستثمار)^(١٥).

٥- لا يتقاضى المساهمون أصحاب الأسهم أي أرباح من أي فائض من أقساط المستأمنين، يقول شبير: (وهذا هو الفارق الأساسي بين شركة التأمين التعاوني والتأمين التجاري، ففي التأمين التجاري يسعى المؤسسون لتحقيق فائض لتحقيق أرباح، أما في التعاوني فإن هذا الفائض حق للمشاركين جميعاً يحتفظ به كاحتياطي، وما زاد يوزع على المشاركين)^(١٦).

جاء في المادة (١٤) فقرة (أ) من تعليمات تنظيم التأمين التكافلي الأردني، لسنة ٢٠١١ (يتم توزيع الفائض التأميني على المشاركين حسب ما تحدده شركة التأمين التكافلي، بعد أخذ رأي هيئة الرقابة

الشرعية) وجاء في الفقرة (ب) من نفس المادة (لا يجوز لشركة التأمين التكافلي توزيع أرباح على أصحاب حقوق الملكية من أي فائض تحققه حسابات صندوق حملة الوثائق، وذلك باستثناء ما تتقاضاه شركة التأمين لقاء إدارتها لكل الحسابات المقرر بموجب ما هو وارد في القسم الخاص بالتأمين الوارد في وثيقة التأمين).

وتتكون شركة التأمين التكافلي من هيئتين^(١٧):

أ- هيئة التأسيس: وتضم المؤسسين الذين قاموا بإنشاء المؤسسة، وهم حملة الأسهم، ويُشأ لها حساب خاص، ووعاء لأموالها وعوائدها، ويضم:

- رأس المال المدفوع، والاحتياطيات القانونية، والاحتياطيات الاختيارية.

- عوائد الاستثمار الناتجة عن رأس المال.

- بدل الأجرة التي يتقاضاها نظير قيامه بالوكالة بإدارة أعمال الشركة

- الحصة الخاصة بالشركة نتيجة أموال المستثمرين^(١٨).

ويتحمل أصحاب هذا الحساب المصاريف الإدارية: من أجرة موظفين، ومبان، وغيرها، كما يقتطع الاحتياطي القانوني من رأس مال الشركة، ولا يجوز اقتطاع جزء من أموال حملة الوثائق أو أرباحهم لصالح

المساهمين، ويمكن لأصحاب حملة الوثائق إنشاء احتياط اختياري خاص بهم لمقابلة أحداث غير متوقعة^(١٩).

ويجب ان يكون هناك فصل كامل بين حساب حملة الأسهم، وحساب أصحاب الوثائق، فلا يتحمل حساب أصحاب الأسهم -وبما يحتويه من مكونات- شيئاً من التعويضات المستحقة بموجب وثائق التأمين، وفي حالة عجز حساب أصحاب الوثائق عن الوفاء بالتزاماتهم، يقوم حساب المساهمين بدعم حساب أصحاب الوثائق، ويكون بمثابة قرض حسن يرد مستقبلاً من فوائض التأمين^(٢٠).

ب- هيئة المشتركين والمستأمنين: وهم أصحاب الوثائق، الذين يدفعون أقساط التأمين على سبيل التبرع، وينشأ لها حساب منفصل خاص، وهو وعاء يشمل:

- أقساط حملة الوثائق.

- العائد الاستثماري من أموال حساب أصحاب الوثائق.

- المبالغ المستردة من معيدي التأمين.

- التعويضات المستردة.

- الفائض التأميني: وهو ما يميز شركات التأمين الإسلامي عن غيرها من الشركات التجارية، حيث يعتبر هذا الفائض حقاً لأصحاب هذا الحساب، ولا يدخل إطلاقاً

ضمن حقوق أو ملكية حساب حملة الأسهم، ويتم توزيعه على جميع حملة الوثائق بنسب اشتراكهم، وتحتفظ الشركة بالمبالغ التي تقرر توزيعها ولم يتم المطالبة بها من قبل حملة الوثائق في حساب منفصل، ويتم تحويله الى احتياطي تغطية عجز بعد أخذ موافقة الهيئة الشرعية^(٢١).

ويجوز للشركة أن تقتطع جزءا من أموال حملة الوثائق، أو أرباحهم كمخصصات متعلقة بصندوق التأمين على أن لا تؤول إلى المساهمين^(٢٢).

المطلب الثالث: أنواع التأمين والفرق بين التأمين التكافلي والتجاري.

أولاً: أنواع التأمين:

ينقسم التأمين إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التأمين على الأشياء: والذي يقوم على تعويض الخسائر التي تطرأ على المؤمن جراء الأضرار التي لحقت به، مثل: التأمين من الحريق، التأمين على البضائع من الغرق، وخيانة الأمانة، والتأمين من الحوادث للسيارات، التأمين من أخطار السرقة، تأمين مقاولي البناء، وغيرها من التأمينات التي يكون محلها الأشياء المادية^(٢٣).

النوع الثاني: التأمين على الأشخاص، ويتفرع منه نوعان^(٢٤):

أ- التأمين على مخاطر الحياة: تتعهد شركة التأمين بدفع مبلغ متفق عليه حال وفاة المؤمن، أو بقاءه حيا.

ب- التأمين من مخاطر الإصابات من الحوادث: وفيه تتعهد شركة التأمين بتعويض المؤمن جراء إصابته بحادث، أو عجز.

النوع الثالث: التأمين ضد الغير: مثل: تأمين السيارة وما تحدثه من ضرر في غيرها.

وهكذا يلاحظ قيام شركات التأمين الإسلامي بنفس الأعمال التي تقوم بها الشركات القائمة على أساس تبادلي تجاري، إلا أن كلا منهما له تشريعاته الخاصة التي يرجع إليها، ويتحكم بها، وهناك من التشريعات من منعت الجمع بين التأمين على الحياة، والتأمينات العامة، جاء ذلك في المادة (٢٦) من قانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم (٣٣) (لا تمنح الشركة إجازة تجمع بين أعمال التأمين على الحياة وأعمال التأمينات العامة، ويستثنى من ذلك الشركات القائمة المجازة لممارسة نوعي التأمين عند نفاذ أحكام هذا القانون).

ثانياً: الفروق بين شركات التأمين الإسلامية والتجارية:

هناك فروق جوهرية بين شركات التأمين التجاري، وشركات التأمين الإسلامية، أهمها:

١- جميع الأعمال والاستثمارات التي تقوم بها شركات التأمين الإسلامية تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية، ومراقبة هيئة شرعية، بينما تقوم الشركات في التأمين التجاري باستثمار أموالها بشتى المجالات المالية مثل: شراء الأوراق التجارية من سوق النقد، وإيداع الودائع في البنوك الربوية لجني الأرباح، من غير مراعاة لأحكام الشريعة الإسلامية^(٢٥).

٢- العلاقة بين طرفي العقد، المؤمن والشركة تقوم على أساس المعاوضة في التأمين التجاري، بينما تقوم على أساس التبرع في شركات التأمين الإسلامي، فيغتفر بالتبرعات ما لا يغتفر بالمعاوضات؛ لذلك لا يضر الغرر في التأمين التكافلي، بينما يكون للغرر والجهالة أثر بالغ في المعاوضات.

والغرر في التأمين التجاري للطرفين: المؤمن والمؤمن، فلا يعرف وقت إبرام العقد مقدار ما يعطي، ولا مقدار ما يأخذ؛ لأن الارتباط يكون بوقوع الخطر أو عدم وقوعه، فالغرر أيضاً يكون في الحصول، والأجل، أضف إلى ذلك أن الالتزام بين الجانبين هو التزام محقق من قبل المستأمن لدفع مبلغ معين، بينما يكون احتمالي من قبل الجهة المؤمنة، فقد يحدث الخطر وقد لا يحدث^(٢٦).

فالعلاقة في التكافلي (لجبر الضرر وترميم الخطر حال وقوعه على آحاد المشتركين؛ لذلك فإن صناديق ومخاطر التأمين التكافلي لا تنتج رجاً، وإنما ينتج عنها فوائد تأمينية تعود لمصلحة المشتركين أنفسهم بعد حسم مصروفات الإدارة ومستحقات التشغيل... أما التأمين التجاري فهو عقد بيع للأمان من أعباء المخاطر والتهديدات (الاحتمالية). فالعلاقة معاوضة تهدف إلى الربح أساساً.. فتؤول إلى ربح خالص لمصلحة المساهمين^(٢٧).

٣- قسط التأمين المدفوع لشركات التأمين التجارية يصبح ملكاً لها، بينما في التأمين الإسلامي لا تدخل في ملك الشركة، وإنما العلاقة تكون علاقة مضاربة، فتكون الأموال أمانة تحت يدها تستثمرها بالطرق المشروعة، تأخذ أرباحاً معلومة، وباقي الأرباح مع رأس المال تبقى لأصحاب الوثائق المستأمنين لجبر الضرر عن المشتركين^(٢٨).

٤- في التأمين التجاري، يكون الحساب واحداً، والفائض صافي للشركة، بينما في التأمين الإسلامي التكافلي يتكون هناك حسابان منفصلان: الأول يكون للاستثمار، والآخر لأموال المؤمنتين، ويكون الفائض حقاً لأصحاب الوثائق^(٢٩).

والحاصل: أن شركة التأمين الإسلامي تقوم بإدارة المخاطر، فهي وكيلة بأجر عن المستأمنين (أصحاب الوثائق) الذين يقع على عاتقهم جبر الخطر من وعائهم الخاص؛ لأن لكل منهم صفتين (٣٠): مؤمن يشارك برفع الضرر، ومستأمن لجبر الضرر عنه، فالقسمة ثلاثية: مؤمن ومستأمن ومدير لعمل التأمين.

بينما تقوم شركة التأمين التجارية بضمان الخطر، فالعلاقة تبادلية نفعية تقوم على أساس المعاوضة، وطرفي العقد، مستأمن باذل لثمن الضرر الاحتمالي، ومؤمن يوفر الغطاء لدفع الخطر.

المبحث الثاني: مفهوم الملاءة المالية في شركات التأمين وضوابطها.

المطلب الأول: مفهوم الملاءة لشركات التأمين.

تواجه شركات التأمين بنوعها التقليدي والتكافلي مخاطر قد تؤدي بها إلى عدم القدرة على الوفاء بالتزاماتها، لذلك عمدت الجهات الرقابية على وضع هامش ملاءة محدد، وتعليمات واضحة لشركات التأمين يجب التقيد بها، فحددت تعليمات هامش الملاءة في الأردن لشركات التأمين بحيث يكون نسبة رأس المال المتوفر إلى رأس المال المطلوب لا تقل عن ١٥٠٪، بالإضافة إلى غيرها من التعليمات والضوابط

التي يجب أن تتقيد بها الشركات العاملة في قطاع التأمين^(٣١).

فالملاءة المالية لشركات التأمين هي: (القدرة على امتلاك الأموال الكافية؛ لمقابلة الالتزامات المالية، أو هي: الفرق بين الأصول والخصوم بحيث يكون هذا الفرق دائما في صالح الأصول)^(٣٢).

فالقدرة هنا ليست المراد بها الآنية، وإنما الاستمرار في تحقيق الملاءة طوال فترة التعاقد، لمواجهة أي طارئ، سواء كانت الظروف مواتية أو لم تكن كذلك.

لذلك بينت الجمعية الدولية لمشرفي التأمين (IAIS) أن الشركة المليئة هي الشركة القادرة على الوفاء بالتزاماتها للعقود كلها في أي فترة طوال مدة العقد من أصحاب الوثائق^(٣٣).

ويعتبر هامش الملاءة هو المعيار الذي يقاس به مدى ملاءة الشركة من عدمه، لذلك أولت الجهات الرقابية أهمية له، وأصدرت تعليمات بموجب ذلك، وألزامت الشركات العاملة في قطاع التأمين الاحتفاظ بهامش ملاءة، ومبلغ أدنى للضمان^(٣٤).

وهامش الملاءة (رأس المال الإضافي) عبارة عن: (الزيادة في قيمة موجودات الشركة الفعلية على مطلوباتها بما يمكنها

من الوفاء بالتزاماتها كاملة، ودفع مبالغ التعويضات المطلوبة منها فور استحقاقها، دون أن يؤدي ذلك إلى تعثر أعمال الشركة، أو إضعاف مركزها المالي^(٣٥).

أما المبلغ الأدنى، فهو عبارة عن: (المبلغ الذي يعادل ثلث هامش الملاءة المطلوب، أو الحد الأدنى للمبلغ الذي يحدده المجلس أيهما أكثر)^(٣٦).

فالملاءة المالية تعطي إنذاراً مبكراً للشركة من أجل اتخاذ إجراءات تصحيحية، وتعطي الجهات الرقابية والإشرافية ضوءاً للتدخل قبل الوصول إلى حالة الإعسار المالي، لذلك فرضت الجهات الرقابية هامش ملاءة مرتفعاً؛ حتى يتسنى التدخل مبكراً للحيلولة دون ضياع حقوق أصحاب الوثائق، واتخاذ إجراءات لتصحيح العمل داخل الشركة.

المطلب الثاني: ضوابط الملاءة لشركات التأمين التكافلي:

هناك عدة معايير وضوابط تحدد ملاءة شركات التأمين التكافلي، قد تشترك في بعضها مع شركات التأمين التقليدي؛ كمخاطر السوق والتشغيل، وتفترق في الخصوصية التي تتميز بها شركات التأمين التكافلي، كالفصل بين الصناديق، والالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في عملها. فهناك

معايير وضوابط عدة تحكم الملاءة لمؤسسات التأمين التكافلي الإسلامية أهمها:

أولاً: الفصل الثام بين حسابي المساهمين وأصحاب الوثائق:

تتميز شركات التكافل بوجود فصل تام بين صناديق أصحاب الوثائق، ومكوناتها، ومدخلاتها، وصناديق أصحاب الأسهم المؤسسين، فالملاءة يجب أن تكون منفصلة بين هذين الصندوقين، بحيث يكون كل منهما قادراً بنفسه على تحمل المخاطر والالتزامات التي قد تطرأ عليه، فإدارة شركة التأمين لا تتحمل مسؤولية عجز أو إخفاق صندوق المشتركين، إلا إذا كان هناك تقصير أو تعد من الإدارة^(٣٧).

جاء في المادة (١٦) فقرة (أ) من تعليمات تنظيم التأمين التكافلي في الأردن (لا تشارك شركة التأمين التكافلي في المخاطر التي يتحملها صندوق حملة الوثائق، ولا تتقاضى شيئاً من الفائض التأميني، ولا تتحمل الخسائر التي تلحق بصندوق حملة الوثائق، إلا إذا كانت هذه الخسائر ناشئة عن تقصير، أو تعدٍ، أو مخالفتها للشروط الواردة في القسم الخاص بالتأمين التكافلي الوارد في وثيقة التأمين). وجاء في الفقرة (ج) من نفس التعليمات: (يعتبر التزام شركة التأمين التكافلي بتقديم القرض

الحسن التزاماً شاملاً حده الأقصى مجموع حقوق أصحاب حقوق الملكية في شركة التأمين التكافلي^(٣٨).

في صندوق مخاطر المشتركين حتى يصبح قائماً بذاته، وله موارد تلي متطلبات ملاءته^(٤٣).

والحاصل: أنه في حال عجز صندوق المشتركين يقوم صندوق المساهمين بتقديم قرض حسن لصندوق المشتركين، على أن يتم سداده مستقبلاً من الفوائض التأمينية للمشاركين. فيجب أن يكون هناك رأس مال كاف في صندوق المساهمين غير مثقل بالأعباء^(٣٩).

وقد جاء في الورقات الإرشادية التي أصدرتها المنظمة الدولية لمشرفي التأمين (ISIA) لتوجيه مستويات الرقابة: أن على شركة التأمين أن تكون مخصصة فنية كافية لتغطية جميع المطالبات المتوقعة، وبعض الخسائر غير المتوقعة، على النحو الذي تحدده متطلبات التقييم، كما أنه يجب أن ينشأ رأس مال قادر على استيعاب الخسائر غير المتوقعة في الحد الذي لا يمكن أن تغطية المخصصات الفنية^(٤٤).

ويوجد هنا ملاحظة مهمة: إن القرض المقدم لصندوق المشتركين^(٤٥) يجب أن يحسب من ملاءة صندوق المخاطر للمشاركين، ولا يجب أن يحسب من أموال صندوق المساهمين من حيث الملاءة، حتى لا يحتسب مرتين^(٤٦). ثانياً: قدرة صندوق المشتركين، وقدرة صندوق المساهمين على مواجهة الالتزامات المالية كلما حان أجلها.

ثالثاً: وجود مستويات لرقابة الملاءة في صندوق المخاطر للمشاركين وصندوق المساهمين، للتدخل المبكر من السلطة الإشرافية، والرقابية، عند انخفاض نسبة الملاءة إلى أقل من المستوى المطلوب..

يجب أن يكون صندوق مخاطر المشتركين قادراً على الصمود في ظروف غير مواتية على امتداد الأجل، كما يجب على صندوق المساهمين أن يكون لديه موارد رأس مال كاف كي تقدر على مواجهة زيادات غير متوقعة في نفقات الإدارة^(٤٧).

وتعتبر هذه النقطة من أهم النقاط التي تعنى بمستوى الملاءة للشركات، لذلك عمدت الجهات الرقابية إلى إصدار تعليمات لوضع نسب معينة لحدود الملاءة، فمثلاً: حددت تعليمات هامش الملاءة في الأردن لشركات التأمين بحيث يكون نسبة رأس المال المتوفر إلى رأس المال المطلوب لا تقل عن ١٥٠٪.

فيجب على إدارة التكافل في شركة التأمين أن تسعى لرفع حجم الاحتياطيات

وأصدرت هيئة الإشراف على التأمين في سوريا في المادة (٣) لعام ٢٠٠٨، هامش ملاءة لا يقل عن ١٥٠٪.

وبالاعتماد على العلاقة بين هامش الملاءة المتاح، وهامش الملاءة المطلوب، فهناك أربعة مستويات لتدخل سلطة الإشراف والرقابة:

- إذا كان هامش الملاءة أعلى من الهامش المطلوب (١٥٠٪) فلا تتدخل السلطات الرقابية.

- إذا كان هامش الملاءة أقل من (٧٥٪) من هامش الملاءة المطلوب (١٥٠٪)، فيجب على الشركة أن تقوم بإعلام الهيئة لاتخاذ الإجراءات التصحيحية التي ستخذها لرفع هامش الملاءة.

- إذا كان هامش الملاءة بين (٥٠٪ - ٧٥٪) من هامش الملاءة المطلوب، تقوم الهيئة بإلزام الشركة باتخاذ إجراءات أو أكثر، مثل: زيادة رأس المال، وضع خطة لتخفيض التكاليف، التوقف عن الاكتتاب، بيع بعض الموجودات.

- إذا انخفض هامش الملاءة عن (٥٠٪) من الهامش المطلوب، تقوم الهيئة بتعيين مستشار مفوض لإدارة الشركة أو طلب إلغاء الترخيص الممنوح لها^(٤٥).

(أما فيما يخص شركات التأمين التكافلي فتكون الرقابة على مستويين: مستوى صندوق المساهمين، ومستوى صندوق المخاطر للمشترين، كما يجب أن توضع مستويات للرقابة والإشراف بحيث يمكن التدخل في وقت مبكر، وهناك مفاهيم أربعة تستند عليها متطلبات الملاءة:

- متطلبات الحد الأدنى لرأس المال^(٤٦).

- متطلبات رأس المال المصرح به لصندوق المخاطر للمشترين^(٤٧).

- الحد الأدنى لرأس المال المستهدف^(٤٨).

- رأس المال المصرح به المستهدف لصندوق المساهمين^(٤٩).

إن متطلبات رأس المال المصرح به/ رأس المال المصرح به المستهدف تحقق أعلى درجة ملاءة تمكن الصناديق من استيعاب الخسائر الكبيرة وغير المتوقعة. ولكن إن الإخلال في الحد الأدنى لرأس المال/ الحد الأدنى لرأس المال المستهدف يؤدي الإخلال فيها إلى اتخاذ أكثر الإجراءات صرامة.

وإذا لم تتمكن مؤسسة التكافل من إعادة درجة رقابة الملاءة المطلوبة المطبقة على أي صندوق تكافل، أو على صندوق حملة أسهمها، أو على التأمين التكافلي، فيجب على المؤسسة أن تضع خطة مقبولة تقدمها للسلطات الإشرافية لتلبية متطلبات

الملاءة في فترة قصيرة، وإذا لم تتمكن فيجب أن تمنع المؤسسة من مواصلة الاكتتاب، ويمكن ان تتخذ السلطات الرقابية إجراءات لمعالجة مستويات الملاءة، مثل: السحب من تسهيل القرض من صندوق المساهمين إلى صندوق المشتركين، وإجراءات أخرى لحماية المشتركين..^(٥٠).

رابعاً: وجود قواعد لتقييم جودة الموارد واستقرارها في صندوق المخاطر للمشاركين، وصندوق المساهمين؛ لاستيعاب الخسائر.

يجب تقييم جودة موارد الملاءة لكل صندوق بشكل منفصل؛ لتلبية متطلبات الملاءة لكل منهما (صندوق المساهمين، وصندوق المخاطر للمشاركين)، لمعرفة مدى قدرة موارد الملاءة على استيعاب الخسائر في كلا الصندوقين: ويتم النظر عادة إلى: رأس المال المتاح وإمكانية استدعائه؛ لاستيعاب الخسائر، وإلى استمرار رأس المال، وإلى أي مدى يمكن عدم سحبه، وخلوه من الالتزامات الإجبارية أو الرهونات^(٥١).

خامساً: الإفصاح علناً عن كل المعلومات المالية- ذات العلاقة بالمشاركين في السوق - المتعلقة بمتطلبات الملاءة بالتأمين التكافلي؛ لتعزيز انضباط السوق، ومسؤولية مؤسسة التكافل تجاه غيرها^(٥٢).

إن الإفصاح يساعد المهتمين من

المشاركين الفعليين والمحتملين من الاطلاع على البيانات بحيث يشكل قناعة لديهم بالاشتراك أو الاستمرار. ويهدف الإفصاح إلى نقل المعلومات والبيانات إلى المهتمين، ومن أنواع الإفصاح^(٥٣):

أ- الإفصاح الكامل: ويتم فيه الإفصاح عن كل المعلومات والتفاصيل سواء كانت هناك حاجة إليها أم لا.

ب- الإفصاح الكافي: يتم فيه عرض وتوفير المعلومات الملائمة والتي تتفق واحتياجات مستخدم المعلومات، والتي تساعده على اتخاذ القرارات السليمة.

وتقوم شركات التأمين بعرض بيانات الإفصاح في التقارير السنوية التي تصدرها، بناء على التعليمات الصادرة من الجهة المنظمة لتلك الجهة^(٥٤).

وقد أصدرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية معياراً خاصاً بالإفصاح رقم (١٢). بينت فيه أن الإفصاح شرط مهم لبناء الثقة لدى الأفراد، ولا تقوم هذه الثقة إلا من خلال بيان قدرة الشركة على تقديم الخدمات التأمينية، وتعتبر القوائم المالية التي يتعين على الشركات نشرها دورياً من أهم المصادر التي تستقى منها المعلومات، ومؤشراً على قدرة الشركة وملاءتها للقيام بأعمالهم، ويهدف الإفصاح إلى:

تنظيم التأمين التكافلي لعام ٢٠١١، التأكيد على الإفصاحات لدى شركة التأمين، فجاء في الفقرة (٤) الإفصاح عن التزام شركة التأمين التكافلي بتقديم قرض حسن في حالة عدم كفاية موجودات صندوق حملة الوثائق ... وجاء في الفقرة (٧) الإفصاح عن طريقة توزيع الفائض التأميني، وجاء في الفقرة (٦) ملخص عن طرق الاستثمار التي تتبعها شركة التأمين التكافلي.

سادساً: يجب أن يكون هناك إدارة للمخاطر شاملة تغطي كلا الصندوقين: وسيتم مناقشتها وبجتها في المطلب اللاحق.

المبحث الثالث: أنواع المخاطر في شركات التأمين التكافلي وطرق الحد منها.

إن العمل الأساسي الذي تقوم به شركات التأمين التكافلية هي إدارة المخاطر، ويتطلب ذلك جهداً منها لوضع استراتيجية مناسبة لمواجهة التحديات، ووضع البرامج المناسبة لمواجهتها والتخفيف منها. والأصل أن الوعاء الذي يتحمل مخاطر التأمين للمشاركين هو الوعاء المخصص لهم (وعاء أصحاب الوثائق)؛ لذلك لا بد من الفصل التام عند تقييم القدرة على تحمل المخاطر بين صندوق المساهمين، وصندوق مخاطر أصحاب الوثائق بشكل مستقل، كون

١- التأكيد من مدى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية.

٢- فصل الكسب المخالف لأحكام الشريعة الإسلامية.

٣- الإفصاح عن طبيعة الأنشطة المصرح بها التي تمارسها الشركة والخدمات التأمينية الرئيسة.

٤- توفير المعلومات التي تساعد على تحديد وإخراج الزكاة.

٥- توفير المعلومات التي تساعد على تقييم وقدرة الشركة على معالجة العجز.

٦- الإفصاح عن المبالغ المالية القابلة للاسترداد من معيدي التأمين أو خلافه.

٧- الإفصاح عن القوائم المالية ومنها قوائم حقوق أصحاب الملكية، وتمييزها عن حقوق أصحاب الوثائق.

وتشمل القوائم المجموعة الكاملة للقوائم المالية: المركز المالي، الإيرادات والمصروفات، الدخل، التدفقات النقدية، الفائض والعجز... وتشمل: مقارنة المبالغ في القوائم المالية، والإفصاح العام في القوائم المالية... الإفصاح عن الجهة التي تدير عمليات التأمين والمقابل الذي تحصل عليه^(٥٥).

كما جاء في المادة (٧) من تعليمات

الشركة تقوم بالإدارة بالوكالة عن أصحاب الوثائق. والخطر المؤمن منه هو من العناصر الرئيسة للتأمين التعاوني المركب، الذي يقوم على: المستأمن، وشركة التأمين، والخطر المؤمن منه، وقسط التأمين، ومبلغ التأمين. والخطر المؤمن منه: هو الحادث الاحتمالي المستقبلي، وكونه احتمالياً؛ فقد يقع وقد لا يقع، دون أن يكون وقوعه أو عدم وقوعه متوقفاً على إرادة أحد المتعاقدين، بل موكول للقدر^(٥٦).

وقد عرف القره داغي، طرق تحليل وقياس إدارة المخاطر بأنها: (وضع المعايير والمقاييس لكل ما يمكن أن يهدد شركات التأمين الإسلامي بالفشل والإفلاس، أو الضرر والخسارة، أو إعاقة مسيرتها وتقدمها)^(٥٧).

المطلب الأول: أنواع المخاطر في شركات التأمين التكافلي.

هناك العديد من المخاطر التي تشترك فيها شركات التأمين التكافلي مع التقليدي، كمخاطر الائتمان، والمخاطر الداخلية، ومخاطر السيولة، ويوجد هناك مخاطر تختص بها شركة التأمين التكافلي؛ نظراً لطبيعة هيكلها الداخلي، وطبيعة أهدافها القائمة عليها، مثل: أخطار عدم الالتزام بالشريعة،

والمخاطر الناشئة عن الفصل بين الصناديق، والمخاطر المتعلقة بإعادة التكافل، وهي كالاتي^(٥٨):

أولاً: مخاطر عدم الالتزام بالشريعة.

تنتج مخاطر عدم الالتزام بالشريعة الإسلامية نتيجة الاختلافات الاجتهادية في الفهم؛ بسبب تفسيرات العلماء المختلفة لبعض المعاملات التي يوجد فيها أكثر من قول أو فتوى، وعادة ما يكون ذلك في أفرع شركات التأمين خارج نطاق القطر الواحد، وتنتج أيضاً المخاطر جراء تقديم منتجات غير شرعية؛ لمواكبة المنافسة بالسوق، أو الدخول مع شركات أخرى قد لا تتواءم أعمالها وأحكام الشريعة الإسلامية^(٥٩).

ثانياً: المخاطر الناشئة عن الفصل بين الصناديق (أو الحساين):

إن أهم ما يميز شركات التأمين التكافلي هو الفصل بين الصناديق المنسوبة للمشاركين (صناديق مخاطر المشاركين، وصندوق استثمارات المشاركين) عن بعضها، وعن الصناديق المنسوبة للمساهمين (صندوق المساهمين)^(٦٠).

فتقوم الإدارة بالوكالة بإدارة مجموعتين منفصلتين من المخاطر:

المجموعة الأولى: المسؤولية الاستثمارية

لإدارة صندوق مخاطر المشتركين، فتقوم بإدارته لمقابلة التزاماته المالية عندما يحين أجلها.

المجموعة الثانية: الوفاء بالالتزامات المالية: عن طريق رأس مال خاص بها قادر على تغطية المخاطر الناجمة عن عملياتها التجارية، إضافة إلى القدرة على تقديم قروض لتغطية أي نقص يحدث لصندوق مخاطر المشتركين^(٦١)، فشركة التأمين هي التي تطالب من قبل الدائنين وأصحاب الحقوق والمحاكم، لكنها تعود إلى حساب المشتركين للتعويض منه، ويكون ما دفعته بمثابة قرض؛ لذلك يجب النظر إلى الملاءة لصندوق المشتركين بصورة منفصلة تامة بحيث يتم التأكد من الموارد الخاصة به؛ لتوفير الضمان لمواجهة المخاطر، من ثم التأكد من كفاية الموارد لرأس مال شركة التأمين التكافلي كي تلي واجباتها المالية، بما في ذلك القدرة على تغطية رأس المال لصندوق المخاطر للمشاركين على سبيل القرض^(٦٢).

من هنا يبرز أهمية دور الإفصاح المالي في معرفة الناتج المتحقق من العملية التأمينية، والحقوق التي اكتسبها حملة الوثائق، والحقوق التي عليهم؛ تأكيداً لمبدأ الفصل، وأن حملة الوثائق لم ينسب لهم حقوق أو يُحمّلوا التزامات ليست عليهم^(٦٣).

ثالثاً: المخاطر الناشئة عن إعادة التكافل.

إعادة التأمين: (عقد بين شركة التأمين المباشر وشركة إعادة التأمين تلتزم بمقتضاه شركة التأمين المباشر بدفع حصة من أقساط التأمين المستحقة لها من المستأمنين لشركة إعادة التأمين مقابل التزام شركة إعادة التأمين بتحمل حصة من المخاطر التي تلتزم بها شركة التأمين المباشر)^(٦٤).

والباعث عليه عجز شركات التأمين على تغطية المخاطر للشركات والمنشآت العملاقة، فتقوم بنقل جزء من المخاطر بحسب طاقتها إلى شركة إعادة التأمين، لتغطية المخاطر التي لا تستطيع تحملها، فتقوم شركة التأمين المباشر بدفع مالي إلى شركة إعادة التأمين بصورة أقساط تحدد قيمتها بحسب حجم الخطر، وبالمقابل، تقوم شركة إعادة التأمين بتحمل حصة من المخاطر التي تلتزم بها شركة التأمين المباشر مقابل ما تتقاضاه، وتقوم شركة إعادة التأمين بتقديم عمولة لشركات التأمين تعويضاً لها عن المصاريف الإدارية والنفقات، وعمولة أرباح إعادة تأمين تقدم على أساس مكافأة لشركة التأمين، كما تستفيد شركات التأمين أيضاً بزيادة الطاقة الاستيعابية لشركات التأمين المباشر في مجال قبول الأخطار؛ لزيادة مكاسبها^(٦٥).

والحاصل أن إعادة التأمين عنصر مهم ورئيس لتقوية الملاءة لدى شركات التأمين، وقدرتها على مواجهة المخاطر، وزيادة طاقتها الاستيعابية، ولا تستطيع أي شركة تأمين مباشر الاستغناء عن شركات إعادة التأمين، من أجل حمايتها من المخاطر التي لا تستطيع تغطيتها^(٦٦).

إن عمليات إعادة التأمين تكون مفيدة للحد من المخاطر الناتجة عن الاكتتاب، فانخفاض الملاءة لشركات التأمين يعرضها للخطر، فتلجأ إلى إعادة التأمين، أو الاستثمار، إلا أن هذا الحل يكون مفيداً على المدى القصير، ويبقى الاهتمام بالاكتتاب في حد ذاته من حيث العمل وفقاً للأسس الفنية للاكتتاب^(٦٧).

رابعاً: المخاطر التشغيلية.

المخاطر التشغيلية عبار عن: مخاطر الخسارة الناتجة عن عجز أو عدم كفاية العمليات، أو عدم كفاية الأشخاص، أو التقصير من قبل النظم الداخلية عن الأحداث الخارجية، وبالنسبة لشركات التكافل، يشمل ذلك مخاطر الخسارة الناتجة عن عدم الالتزام بالشريعة والعجز في الالتزامات الاستثمارية لمشغل التكافل^(٦٨).

وتعتبر إدارة المخاطر التشغيلية عاملاً مهماً في استمرارية الشركة، وقدرتها على

البقاء، والحفاظ على أنشطتها، ويقع على كاهل الإدارة العبء في:

- إدارة صناديق الاكتتاب نيابة عن المشتركين.
- وجود العنصر البشري المؤهل والمدرب.
- وجود أنظمة تكنولوجية دقيقة مواكبة لتطور التقنيات في مجال الأعمال.
- سلامة البيانات ودقتها لتحديد الأسعار وتوفير التحليل الكافي.

- سلامة الإجراءات الداخلية لمنع وكشف الجرائم المالية^(٦٩).

وأيضاً هناك مخاطر إدارة الاستثمار، حيث تقوم شركات التأمين باستثمار أموال صندوق الاستثمار ضمن الضوابط الشرعية، والمعرضة للربح والخسارة، فلا بد من توفر حلول وإجراءات مناسبة لمواجهة مثل هذه المخاطر، مثل: دراسة الجدوى، وتوزيع المخاطر والاستثمارات^(٧٠).

خامساً: مخاطر الاكتتاب.

(هي مخاطر الخسارة بسبب أنشطة الاكتتاب المتعلقة بصندوق مخاطر المشتركين، وتشمل: لمخاطر الافتراضات المستخدمة في التسعير أو القياس والتي يتضح أنها - من واقع الخبرة - غير صحيحة)^(٧١).

يقوم الاكتتاب في التأمين التكافلي على الرغبة في تقديم مشاريع مشاركة في الأخطار توفر المساواة والعدل بين مشاركين

ذوي طبيعة متجانسة نسبياً.

وتكمن مهام مكتبي التكافل في تحقيق ما يلي:

أ- تكوين محفظة من الأخطار المتجانسة نسبياً.

ب- تحديد مجال الغطاء التأميني.

ج- تحديد التكلفة الكلية التقديرية لتحقيق إدارة سليمة لأخطار نفس المجموعة.

د- إقامة مشروع للتوزيع المتساوي والعادل، للمساهمات التي يتحملها المشاركون^(٧٢).

والخسارة التي قد تنشأ عن الاكتتاب تكون في إخفاق مدير عملية التكافل في إدارة العملية بكفاءة، على نحو تتخطى فيه النفقات الإدارية رسم الوكالة^(٧٣).

ويجب على مكتبي التكافل الإجابة عن الأسئلة الآتية^(٧٤):

السؤال الأول: كيف اختار أخطار متجانسة؟

السؤال الثاني: كيفية الإدارة الكلية للأخطار المنضوية في مشاريعهم التكافلية حتى يمكن التوصل إلى نتيجة اكتتاب ثابتة ومتوقعة نسبياً؟

السؤال الثالث: كيفية إدارة نظام تكافلي كفاء؟

لذلك لا بد أن يضع مشغل التكافل آلية مناسبة، بمساعدة خبير شؤون التأمين، من أجل تحديد العناصر التي تساهم في إدخال تغيرات خبرة المطالبات المتوقعة من صندوق

مخاطر المشتركين، كما أن هناك حالات تتطور سريعاً نظراً للظروف السياسية، فلا بد من تعديل مقاييس الاكتتاب وصيغ السياسات والتسعير في الوقت المناسب^(٧٥).

وهناك نقطة مهمة في التوقف والاستمرارية وهي: (إن قدرة صندوق مخاطر المشتركين على الاحتفاظ بملاءته المالية لا تعتمد على المدى البعيد فقط على عملية الاكتتاب، وافتراضات التسعير، والخبرة الفعلية للتكلفة، ولكنها تعتمد كذلك على قدرة مشغل التكافل على الاحتفاظ بمشاركة عدد كاف من المشتركين في الصناديق، فإذا رفض المشاركون تجديد العقود أو الاستمرار فيصعب استمرار صندوق مخاطر المشتركين، لذلك ينبغي أن يتم فحص معدلات التوقف والاستمرارية لصناديق مخاطر المشتركين التي يديرها مشغل التكافل لتحديد متى تكون مخاطر الاكتتاب مؤكدة.. لتخفيض محفظة المخاطر^(٧٦).

سادساً: مخاطر تقدير المخصصات.

مخاطر تقدير المخصصات هي: (القيمة المخبئة لتغطية الواجبات المتوقعة الناجمة عن عقود التكافل لأغراض الملاءة)^(٧٧).

فعلى إدارة شركة التأمين أن تتبع إجراءات وسياسات مناسبة لتحديد المخصصات الفنية، وأن أوجه العجز تم تحديدها، كما

يجب أن يضع مشغل التكافل بالحسبان التدفقات النقدية المستقبلية، مع مراعاة احتمال التطور السلبي والسريع لبعض التقديرات نتيجة الظروف التي قد تحيط فجأة، كالحروب وغيرها^(٧٨).

والمخصصات الفنية الرئيسة^(٧٩) عبارة عن (المخصصات «المبالغ» التي تكونها شركة التأمين الإسلامية بغرض تغطية المطالبات المتعلقة بالاشتراكات غير المكتسبة^(٨٠)، والمطالبات تحت التسوية^(٨١)، والمخاطر التي حدثت ولم يبلغ عنها)^(٨٢).
سابعاً: مخاطر السوق.

(هي مخاطر الخسائر التي تنشأ من التحركات في أسعار السوق؛ أي تذبذب في قيم الموجودات القابلة للتداول والتسويق والتأجير (بما فيها الصكوك) وانحراف المعدل الفعلي للعائد عن المعدل المتوقع)^(٨٣).

فالخبرة ضرورية في السوق وتقلباته، وصعود الأسهم وانخفاضها، فلا بد من وجود سياسة واضحة لتبني استثمارات مستقبلية، مع مراعاة المخاطر التي قد تطرأ ووضعها بالحسبان.

ثامناً: مخاطر الائتمان.

(مخاطر عجز الطرق المقابل عن الوفاء بالتزاماته طبقاً للشروط المتفق عليها، وقد تنشأ مخاطر الائتمان في شركة التكافل من

أنشطة الصناديق التشغيلية، والتمويلية، وإعادة التكافل والاستثمار)^(٨٤).

ولتجنب مثل هذه المخاطر تقوم الشركات ببعض الإجراءات:

أ- الاحتفاظ بالأرصدة والودائع لدى مؤسسات مصرفية ذات ائتمان مناسب.

ب- جدولة بعض الديون بحيث يتم سداد دفعة فورية عند إصدار الوثائق، ويتم إلغاء الوثيقة في حال عدم سداد الباقي من قيمة القسط، بموافقة العميل ابتداء على ذلك.

ج- المتابعة الشهرية للعملاء خاصة التي تزيد عن ثلاثة أشهر^(٨٥).

تاسعاً: مخاطر السيولة.

(عدم قدرة الشركة على توفير التمويل اللازم لتأدية التزاماتها في تواريخ استحقاقها)^(٨٦).

وقد تنتج مشاكل السيولة نتيجة عن عدم القدرة على التخلص من الموجودات التي بالصندوق بطريقة منظمة، وفي الموعد المحدد؛ لتلبية المطالبات أو سحبها المشاركين في صندوق مخاطر المشتركين، وبالمثل أيضاً في صندوق المساهمين للوفاء بالتزامات هذا الصندوق، كما قد تنتج مشاكل في السيولة نتيجة ترتب التزامات وديون على صندوق المساهمين، والذي قد يؤدي إلى وقف الاكتتاب، أو تقديم قرض

لصندوق مخاطر المشتركين^(٨٧).

ويمكن مواجهة مشاكل السيولة وذلك بتنويع مصادر التمويل، وإدارة الموجودات والمطلوبات المترتبة على الشركة، وموائمة الآجال في مواعيد استحقاقها، والاحتفاظ أيضا برصيد نقدي كاف لمواجهة السحوبات، والاحتفاظ بأوراق مالية قابلة للتداول والتسليم بسهولة ويسر^(٨٨).

عاشراً: المخاطر القانونية.

(المخاطر التي تتعلق بالمقتضيات القانونية والتنظيمية الناشئة عن الأنشطة التشغيلية بشركة التكافل والتعاملات مع أصحاب المصلحة)^(٨٩)، تتضمن عدم الالتزام بالقوانين واللوائح والمخاطر المتعلقة بأطراف العلاقة التعاقدية.

ويوجد هناك العديد من المخاطر التي قد تواجه شركات التأمين التجاري منها والتكافلي، مثل: الكوارث الطبيعية: كالعواصف، والأمطار الغزيرة والزلازل، وأخطار التكنولوجيا العالية ذات الأخطار الجسيمة: كالمحطات الضخمة لتوليد الطاقة التي ينتج عنها خسائر تقدر بمليارات الدولارات^(٩٠).

المطلب الثاني: إدارة المخاطر في شركات التأمين التكافلي لتحديد منها^(٩١).

ولمواجهة المخاطر الملاءة يوجد عدة

خطوات وأساليب تتبعها الإدارة لمواجهة مثل هذه المخاطر، سيقصر الكلام فقط على أهم ما جاء في كتاب محمد إقبال، حيث بين الخطوات التي تتبعها الإدارة عند مواجهة أزمة بما يلي^(٩٢):

(١) **تشخيص الأخطار:** وهي أول مرحلة في إدارة الخطر، وفيها يتم تحديد ثلاثة أسئلة للإجابة عليها:

أ- ما الأخطاء التي يمكن أن تحدث؟

ب- ما الذي يجب التحكم فيه أو تنفيذه لمنع الخطر؟

ج- ما الذي يجب أن يسير على نحو صحيح؟ (خطر الفرصة البديلة).

(٢) **تصنيف الأخطار:** وذلك لمعرفة حجم الأخطار ومدى تأثيرها، ومعرفة الأشد منها والأخف، فيصنف كل خطر إلى فئتين: أ- مدى تأثير الخطر وشدته إذا أصبح واقعاً. ب- احتمالية تكراره.

(٣) **التحكم بالخطر:** بعد التعرف على الخطر وتصنيفه، يتم وضع الأسس المناسبة للتقليل من الخطر لمستوى يستطيع تحمله.

(٤) **وجود نظام لردود الفعل، وإدارة المخاطر:** بوجود خطط مسبقة لمواجهة الكوارث غير المتوقعة، بالإضافة إلى إنشاء إدارة متخصصة في إدارة المخاطر والمراقبة.

٥) كيفية الاستجابة للخطر:

تكون إما باحتوائه، أو بتخفيفه لمستوى مقبول، أو برفضه ابتداءً، أو بنقله:

أ- فيكون الاحتفاظ به إذا كان متوقعا ومقبولاً وضمن المخصصات المالية.

ب- التجنب والاستبعاد إذا كان غير مقبول، ويكون: إما بالرفض، أو عدم الاستمرار بالنشاط واختيار بديل مناسب.

ج- التحوط: وهو موازنة خطر بخاطر، وغالباً ما يكون ذلك في بيوع الخيارات في الأسواق المالية التي لا تخلو من القمار والميسر.

د- التحكم به أو تقليله: بحيث يبدو مقبولاً وضمن المخصصات المالية لذلك.

هـ- نقل الخطر: وذلك عن طريق توزيع الخطر، باحتفاظ شركة التأمين بالجزء الذي تستطيع أن تغطيه، ونقل الباقي إلى شريك آخر، وهو ما يعرف بإعادة التأمين.

المطلب الثالث: قياس الملاءة في شركات التأمين التكافلي.

بعد أن تم عرض أهم الضوابط والمعايير والمخاطر التي تبنى عليها ملاءة شركات التأمين التكافلي، سيشعر ببيان طرق قياس الملاءة.

أولاً: قياس الملاءة بحسب مجلس الخدمات المالية الإسلامية.

وقد وضع مجلس الخدمات المالية الإسلامية معادلتين لقياس الملاءة لصندوق المشتركين، ولصندوق المساهمين على النحو التالي:

معادلة صندوق المشتركين^(٩٣):

الملاءة = مكونات مخاطر المخصصات والاحتياطيات
٩٤ + مكونات مخاطر التكافل + مكونات مخاطر الائتمان + مكونات مخاطر السوق + مكونات مخاطر التشغيل.

معادلة مدير التكافل (مؤسسة التكافل)^(٩٥):

متطلبات رأس المال = مكونات مخاطر الائتمان + مكونات مخاطر السوق + مكونات مخاطر التشغيل.

ثانياً: قياس الملاءة حسب المؤسسات العالمية المتخصصة.

هناك العديد من الشركات العالمية المتخصصة في قياس الملاءة لشركات التأمين، وتعطي تصنيفات ائتمانية بحسب مؤشرات ومعايير خاصة بها، وقد حصلت شركات تأمين إسلامية على تصنيفات من هذه المؤسسات، وأشهر هذه المؤسسات:

١- شركة بست^(٩٦) A.M. Best Company:

لدى الشركة تصنيفين للتأمينات، أحدهما التصنيف على الحياة، والآخر: التأمين على الممتلكات والمسؤولية المدنية، وتتراوح التصنيفات من ++A أو +A إلى C أو F، وعددها ١٥ معدلاً.

٢- شركة موديس Moody's^(٩٧):

تركز في اختباراتهما على القدرة لشركة التأمين على مقابلة التزاماتها تجاه حملة الوثائق، ولديها ٢٥ معدلاً تتدرج من A++ إلى C.

٣- شركة ستاندر آند بورز Standard & Poots^(٩٨):

تقيس قدرة شركة التأمين على سداد المطالبات، وتنشر الشركة معلومات عن حوالي ٤٠٠ شركة بما فيها التأمين على الحياة، يوجد لديها ٢٢ معدلاً، من AAA إلى C.

٤- الوكالة الإسلامية الدولية للتصنيف:

يعتمد التقييم فيها على مجموعة من العوامل الكمية والنوعية؛ ويعتمد النوعي على تحليل مخاطر الدولة، والكمي على تقييم قوة الميزانية العمومية للشركة وأدائها التشغيلي. وتصدر معدلات من AAA إلى D، ويمكن أن يلحق به إشارة + أو - لإثبات نسبي في فئة التصنيف^(٩٩).

المطلب الرابع: قياس الملاءة بحسب النظامين الأوروبي والأمريكي:

يوجد هناك أنظمة إنذار لشركات التأمين تعتمد عليها شركات التأمين العالمي على مستوى دولي، فهناك نوعان رئيسان في قياس الملاءة لشركات التأمين العاملة، النظام الأمريكي الصادر عن اتحاد مراقبي التأمين

بالولايات المتحدة (NACE)، وهناك المعايير السائدة في الاتحاد الأوروبي.

أ- معايير الملاءة السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية^(١٠٠):

اعتمدت على حد أدنى ثابت من رأس المال كممثل لهامش الملاءة حتى عام ١٩٩٤، ثم اعتمدت معايير رأس المال المستند إلى المخاطر لقياس الملاءة، وعليه فإنه يطلب من شركات التأمين امتلاك رأس المال الذي يعادل أو يتجاوز الحد الأعلى لمعاييرين هما: معيار نسبة إجمالي رأس المال المعدل إلى رأس المال المستند إلى المخاطر (رأس المال المتاح)، ومعيار الحد الأدنى من رأس المال الخاص بكل ولاية^(١٠١).

فإذا كانت نسبة إجمالي رأس المال المعدل لشركات التأمين مع رأس المال المطلوب المستند إلى المخاطر فوق ٢٠٠٪ لا يطلب التدخل من قبل السلطات الرقابية، وإذا كانت بين ١٥٠٪ إلى ٢٠٠٪، يجب أن تقدم الشركة إلى الجهات الرقابية خطة عمل لاستعادة مستوى رأس المال المستند إلى المخاطر، وإذا كانت النسبة ١٠٠٪ - ١٥٠٪، يجب أن تفحص السلطات الرقابية شركة التأمين، وإذا كانت النسبة ٧٠٪ - ١٠٠٪ يجوز لسلطة الإشراف أن تطلب التصفية

لشركة التأمين، أقل من ٧٠٪ تلزم سلطة الإشراف والرقابة شركة التأمين على التصفية أو إعادة تأهيل الشركة^(١٠٢).

ب- معايير الملاءة السائدة في النظام الأوروبي:

يتألف الإطار المعتمد من ثلاث عناصر رئيسية: المتطلبات الكمية لقياس كفاية رأس المال، والمتطلبات النوعية للإشراف، وزيادة الإفصاح والشفافية. ويرتكز نظام الملاءة الأوروبي الذي تبناه الاتحاد الأوروبي مؤخراً على معايير رأس المال المستند إلى المخاطر، ويقوم هذا الإطار في إدارة المخاطر باستخدام النماذج الداخلية المعدة من قبل الإدارة لحساب رأس المال المطلوب من خلال مطلبين منفصلين لرأس المال: الأول: مطلب ملاءة رأس المال، والثاني: مطلب الحد الأدنى لرأس المال، ولن يسمح لأي شركة بالعمل إذا كان رأس المال المطلوب لأغراض الإشراف لديها أقل من مطلب ملاءة رأس المال، وإذا كان رأس المال المطلوب لأغراض الإشراف لديها يقع بين مطلب رأس المال والحد الأدنى لرأس المال، يمكن أن تخضع أي شركة لإجراءات تدخل من قبل سلطات الإشراف، فهناك ثلاث مستويات للتدخل من قبل سلطة الإشراف:

الأول: إذا كان رأس المال المتاح أعلى من مطلب رأس المال فليس هناك أي تدخل.
الثاني: وإذا كان رأس المال المتاح أدنى من مطلب ملاءة رأس المال لكنه أعلى من مطلب الحد الأدنى لرأس المال تتخذ الأجهزة الرقابية إجراءات لاستعادة الشركة لحالتها الطبيعية.

الثالث: إذا كان رأس المال المتاح أدنى من مطلب الحد الأدنى لرأس المال، ستقوم أجهزة الإشراف بإلغاء رخصة التأمين، ولها الخيار بالتصفية، أو نقل أصولها والتزاماتها إلى شركة أخرى^(١٠٣).

النتائج:

وفيها أهم نتائج البحث على النحو الآتي:

- ١- إن شركات التأمين الإسلامي التكافلي تختلف اختلافا جوهريا عن شركات التأمين التجاري، وهذا انعكس أيضا على طبيعة المخاطر التي يواجهها كل منهما.
- ٢- الملاءة هي قدرة الشركة على الوفاء بالتزاماتها للعقود كلها في أي فترة طوال مدة العقد من أصحاب الوثائق.
- ٣- هامش الملاءة هو المعيار الذي يقاس به مدى ملاءة الشركة من عدمه؛ لذا عيّنت شركات الرقابة به، وألزمت الشركات بالاحتفاظ بهامش ملاءة، ومبلغ أدنى للضمان.

٤- تعطي الملاءة إنذارا مبكرا للشركة لاتخاذ اجراءات تصحيحية، أو التدخل من جانب السلطات الإشرافية قبل الوصول إلى حالة الإعصار المالي.

٥- يعتبر صندوق المساهمين داعما قويا لمواجهة المخاطر وزيادة ملاءة لشركة التأمين وذلك بدعمه لصندوق المشتركين أصحاب الوثائق بقرض حسن في حالة العجز.

٦- يجب على شركات التأمين أن تكون مخصصات فنية كافية لتغطية جميع المطالبات المتوقعة، وبعض الخسائر غير المتوقعة على النحو الذي تحدده متطلبات التقييم.

٧- يجب الإفصاح علناً عن كل المعلومات المالية ذات العلاقة بالمشاركين في السوق والمتعلقة بمتطلبات الملاءة للتأمين التكافلي لتعزيز انضباط السوق.

٨- يوجد طرق لقياس الملاءة بحسب مجلس الخدمات المالية الإسلامية، ويوجد أيضا طرق لقياس الملاءة بحسب المؤسسات العالمية المتخصصة، بالإضافة لوجود نظامين: أمريكي وأوروبي في قياس الملاءة.

التوصيات:

١- أن يتم النظر إلى المعاملات الحديثة كأصل ينظر لها وفق الضوابط العامة لقواعد الشريعة بحسب نوعها حال كونها معاوضات أو

تبرعات أو غير ذلك؛ بحيث تكون بعيدة عن الغرر والربا وغيرها من الضوابط الشرعية، وليس بالضرورة أن يكون لها أصل تقاس عليه.

٢- أن يكون هناك شركات تأمين إسلامية ذات ملاءة عالية لتستطيع شركات التأمين الصغيرة إعادة التأمين عندها وعدم اللجوء للشركات التجارية الأخرى.

٣- أن تتم دراسة المخاطر بشكل جدي والعمل على مواجهتها بشكل علمي وفي مدروس وذلك بوضع هوامش مالية لضمان حد أدنى من المبلغ

٤- أن تتكاثف الجهود لإنشاء سوق مالية إسلامية تخلو من المضاربات والتلاعب بأقوات الناس، وأن يكون هناك بديل حقيقي يستوعب السيولة لدى المؤسسات الإسلامية المالية توفر أداة استثمار حقيقية لها أثر داخل المجتمع.

الهوامش:

(١) شبير، محمد عثمان، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ط٢، عمان، دار النفائس، ٢٠٠٩م، ص ٨١-٨٨.

(٢) قرر المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة في ١٠ شعبان ١٣٩٨هـ في مكة المكرمة،

القرار الخامس (١/٥)، قرر بالإجماع عدا

فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا، تحريم

التأمين التجاري بجميع أنواعه، سواء كان

على النفس، أو البضائع التجارية، أو غير

ذلك.. كما قرر بالإجماع الموافقة على

قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة

العربية السعودية رقم (٥١) تاريخ: ٤/٤/

١٣٩٧هـ، من جواز التأمين التعاوني

بدلاً عن التأمين التجاري المحرم. انظر:

أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، فقه

المعاملات المالية الحديثة مع مبادئ

وقرارات، ط٣، الرياض، مكتبة الراشد،

٢٠١١م، ج٢، ص١٠٦٤.

(٣) القانون المدني الأردني، المادة (٩٢٠)،

المذكرات الإيضاحية للقانون المدني

الأردني، نقابة المحامين الأردنيين، ٢٠٠٠م.

(٤) أبوغدة، عبد الستار، أسس التأمين التكافلي،

المؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية، دمشق،

سوريا، ١٢-١٣ آذار ٢٠٠٧م، ص٤.

(٥) السالوس، علي أحمد، موسوعة القضايا

الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي،

ط٧، مصر، مكتبة دار القرآن، ٢٠٠٢م،

ص٣٦٥-٣٦٧.

(٦) شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية

المعاصرة في الفقه الإسلامي، ط٦، عمان،

دار النفائس، ٢٠٠٧م، ص٩٤.

(٧) القره داغي، علي محيي الدين، التأمين

التعاوني، ماهيته وضوابطه ومعوقاته،

ملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية

العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض،

٢٠-٢٢ يناير ٢٠٠٩م، ص١٦.

(٨) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة

والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية،

النامة، البحرين، ٢٠٠٧م، المعيار رقم

(٢٦).

تم إنشاء هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات

المالية الإسلامية، بموجب اتفاقية التأسيس

الموقعة من عدد من المؤسسات المالية

الإسلامية بتاريخ ١ صفر ١٤١٠هـ الموافق

٢٦ فبراير ١٩٩٠م، في الجزائر، وقد تم

تسجيل الهيئة في ١١ رمضان ١٤١١هـ

الموافق ٢٧ مارس ١٩٩١م، في دولة

البحرين بصفتها هيئة عالمية ذات شخصية

معنوية مستقلة لا تسعى للربح.

(٩) انظر: تعليمات تنظيم التأمين التكافلي

الأردني، المادة (٢) فرع ب لسنة ٢٠١١م.

(١٠) الغرر: ما كان على خطر الحصول،

انظر: شبير، المدخل إلى فقه المعاملات

المالية، ص٢٠.

(١١) القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته،

ضوابطه، معوقاته (١٧)؛ شبير، المعاملات

المالية المعاصرة، ص١٣٣.

(١٢) الجريدة الرسمية، العدد رقم (٥٠٨٠)

لسنة ٢٠١١م.

الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠٢م، ص ١٣٩.

(٢١) شركة التأمين الإسلامية، التقرير السنوي الثامن عشر، عمان، الأردن، ٢٠١٣م، ص ٦٥.

يتم توزيع الفائض التأميني بإحدى الطرق الآتية:

- التوزيع على حملة الوثائق بنسبة اشتراكهم دون التفرقة بين من حصل على تعويضات أولم يحصل.
- التوزيع على حملة الوثائق الذين لم يحصلوا على تعويضات أصلاً.
- التوزيع على حملة الوثائق بعد حسم التعويضات المدفوعة.
- التوزيع حسب ما تراه هيئة الرقابة الشرعية.

أيضاً انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار (٢٦).

(٢٢) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار (٢٦)؛ التقرير السنوي، شركة التأمين الإسلامية، ص ٦٤؛ آل محمود، التأمين الإسلامي وتطبيقه في شركات التأمين الإسلامية، ص ١٣٩.

(٢٣) انظر: التقرير السنوي الثامن عشر، شركة التأمين الإسلامية؛ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار (٢٦).

(٢٤) شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ٩٤.

(١٣) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار (٢٦).

(١٤) المصدر السابق، (المعيار ٢٦).

هناك طريقتان لتحديد الأجر:

الأولى: أن يحدد المبلغ مقدماً، من مصاريف إدارية مع إضافة مبلغ تراه مناسباً للأتعاب والأجور، ولا تستحق الشركة إلا هذا المبلغ. الطريقة الثانية: تحديد نسبة من الأموال التي تدخل حساب التأمين في بداية العام إلى آخره لأجل المصاريف الإدارية، وهذه الطريقة لا تخول من إشكالية قد تكون ذريعة للربا، وغير مفضلة، أنظر: القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته، ضوابطه، معوقاته، ص ١٩.

(١٥) الجريدة الرسمية، العدد رقم (٥٠٨٠) لسنة ٢٠١١م.

(١٦) شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص ١١٥.

(١٧) انظر: المادة (١٣)، (١٤)، (١٥)، من تعليمات تنظيم التأمين التكافلي الأردني، رقم (١) لسنة ٢٠١١م.

(١٨) شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص ١٣٤؛ القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته، ضوابطه، معوقاته، ص ٢٥.

(١٩) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار (٢٦).

(٢٠) آل محمود، محمد عبداللطيف، التأمين الإسلامي وتطبيقه في شركات التأمين

(٣٠) ملحم، أحمد سالم، التأمين الإسلامي، دراسة فقهية بين حقيقة التأمين التعاوني بصورتيه النظرية والعملية، وممارساته في شركات التأمين الإسلامي، ط١، عمان، دار الإعلام، ٢٠٠٢م، ص٨٨.

(٣١) انظر: تعليمات رقم (٣) لسنة ٢٠٠٢م، تعليمات هامش الملاءة، الجريدة الرسمية عدد رقم (٤٥٧٦).

(٣٢) البلداوي، علاء ونادر، هدى، قياس الملاءة المالية لشركات التأمين والعوامل المؤثرة فيها باستخدام النسب المالية، ص٥٨.

(٣٣) الجمعية الدولية لمشرفي التأمين.

International Association Of Insurance Supervisors

(٣٤) انظر: المادة (٣٥) من قانون تنظيم أعمال التأمين رقم (٣٣) لسنة ١٩٩٩؛ تعليمات رقم (٣) لسنة ٢٠٠٢، تعليمات هامش الملاءة، الجريدة الرسمية عدد رقم (٤٥٧٦).

(٣٥) المصدر السابق، المادة (٢).

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB)، معيار متطلبات الملاءة للتأمين التكافلي رقم (١١) فقرة (١١، ١٢).

مجلس الخدمات المالية الإسلامية Islamic financial services board، يقع مقره في كولالمبور-ماليزيا، افتتح رسماً في ٣ نوفمبر عام ٢٠٠٢، وبدأ عمله في مارس عام

(٢٥) انظر: الخلفي، رياض منصور، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التكافلي الإسلامي، ملتقى التأمين التعاوني، الرياض، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، ٢٠٠٩م، ص١٢؛ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار (٢٦).

(٢٦) ملحم، أحمد سالم، التأمين الإسلامي، دراسة فقهية بين حقيقة التأمين التعاوني بصورتيه النظرية والعملية، وممارساته في شركات التأمين الإسلامي، ط١، دار الإعلام، عمان ٢٠٠٢م، ص٢٩-٣١.

(٢٧) الخلفي، رياض منصور، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التكافلي الإسلامي، ملتقى التأمين التعاوني، الرياض، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، ٢٠٠٩م، ص١٢.

(٢٨) انظر: السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ط٧، مكتبة دار القرآن/مصر، ودار الثقافة/قطر، ص٣٧٢؛ القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته، ضوابطه، معوقاته، ص٢١.

(٢٩) انظر: أبوغدة، أسس التأمين الإسلامي، ص٦؛ القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته، ضوابطه، معوقاته، ص٢١؛ الخلفي، منصور، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التكافلي الإسلامي، ص١٢.

(٤٥) حسن، عيسى هاشم، قياس هامش الملاءة في صناعة التأمين السورية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٧، رقم (٤)، ٢٠١١م، ص ٣٧٥.

(٤٦) الحد الأدنى لرأس المال: هو الحد الأدنى لضبط مستوى الملاءة المالية لصندوق مخاطر المشتركين والتي تعتمد عليها السلطات الإشرافية في حال عدم وجود إجراءات تصحيحية أن تفعل إجراءات أكثر صرامة. انظر: معيار متطلبات الملاءة للتأمين التكافلي رقم (١١)، ص ٤١.

(٤٧) متطلبات رأس المال المصرح به: هو مستوى الملاءة المالية المحددة لصندوق المخاطر للمشاركين والذي في حال تم الإخلال به، فإنه يتطلب من مؤسسة التكافل زيادة مصادر ملاءتها المالية، أو التقليل من المخاطر التي تحملها صندوق المخاطر للمشاركين، المصدر السابق، ص ٤١.

(٤٨) الحد الأدنى لرأس المال المستهدف: الحد الأدنى لضبط مستوى الملاءة المالية المحددة لصندوق حملة الأسهم والتي تعتمد عليها السلطات الإشرافية في حال عدم وجود إجراءات تصحيحية أن تفعل إجراءات أكثر صرامة. المصدر السابق، ص ٤١.

(٤٩) رأس المال المصرح به المستهدف: مستوى الملاءة المالية المحددة لصندوق حملة الأسهم والذي في حال تم الإخلال به، فإنه يتطلب

٢٠٠٣م، يعمل هذا المجلس بوصفه هيئة دولية واضعة للمعايير للهيئات التنظيمية والرقابية، للمؤسسات المالية الإسلامية التي تضم بصفة عامة القطاعات المصرفية، أسواق المال، التأمين، فيقوم المجلس بإصدار معايير جديدة أو تكييف المعايير الدولية القائمة المتوافقة مع أحكام الشريعة ومبادئها، والتوصية باعتمادها.

(٣٨) الجريدة الرسمية، عدد رقم (٥٠٨٠).

(٣٩) أنظر: القره داغي، التأمين التعاوني، ماهيته، ضوابطه، معوقاته، ص ٢١.

(٤٠) صندوق مخاطر المشتركين: عبارة عن حساب يتم فيه تخصيص جزء من الاشتراكات المدفوعة من قبل المشتركين في التكافل لأغراض تلبية طلبات المشتركين على قاعدة المساعدة أو الحماية المتبادلة، انظر: مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار متطلبات الملاءة للتأمين التكافلي رقم (١١).

(٤١) مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار متطلبات الملاءة للتأمين التكافلي رقم (١١) فقرة (٤٠).

(٤٢) المصدر السابق، فقرة (٣٠).

(٤٣) المصدر السابق، فقرة (٣٢-٣٣).

(٤٤) المنظمة الدولية لمشرفي التأمين (AIAS)، الورقة الأولى، النقطة الرابعة من المقدمة،

بتصرف Levels Control Solvency Paper Guidance، www.iaisweb.org.

- من مؤسسة التكافل زيادة مصادر ملاءتها المالية كي تفي بالتزاماتها المالية. المصدر السابق، ص ٤١.
- (٥٠) انظر: مجلس الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار متطلبات الملاءة للتأمين التكافلي (١١)، فقرة (٤٢-٤٣-٤٤-٤٥).
- (٥١) المصدر السابق، فقرة (٤٨، ٤٩).
- (٥٢) المصدر السابق، فقرة (٧٢).
- (٥٣) محمود، نجا شاكرا، استراتيجية إدارة المخاطر في شركات التأمين التعاوني الإسلامي، مجلة جامعة المدينة العالمية (٤)، ٢٠١٢م، ص ٦٥.
- (٥٤) انظر: التقرير السنوي لشركة التأمين الإسلامية ٢٠١٣م، ص ١٠٢.
- (٥٥) انظر: معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار رقم (١٢)، ص ٤٠٩-٤٤٣.
- (٥٦) ملحم، التأمين الإسلامي، ص ٧٩.
- (٥٧) القره داغي، التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته، ص ٩٧.
- (٥٨) انظر: مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٢٠).
- قامت مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية بإصدار معيار خاص لإدارة المخاطر لشركات التكافل (التأمين الإسلامي)، يحتوي على تفصيل كامل عن إدارة المخاطر، وطبيعتها وأصنافها، وطرق الوقاية.
- (٥٩) انظر: مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (١٨، ١٩)، ٢٠، ٢١، ٢٢.
- (٦٠) انظر: المصدر السابق، فقرة ٢٢؛ انظر: القره داغي، التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته، ص ١١١.
- (٦١) انظر: مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١١)، فقرة ٥٦.
- (٦٢) انظر: القره داغي، التأمين التعاوني. ماهيته. وضوابطه. ومعوقاته، ص ١١٢؛ انظر: مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١١)، فقرة (٢٨).
- (٦٣) آل محمود، التأمين الإسلامي وتطبيقه في شركات التأمين الإسلامية، ص ١٥٥.
- (٦٤) ملحم، التأمين الإسلامي، ص ١٢٦.
- (٦٥) المصدر السابق، ص ١٢٦.
- (٦٦) لمعرفة المزيد عن إعادة التأمين وحكمه وأنواعه، انظر: السرطاوي، محمود علي، إعادة التأمين، مؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده، وآفاقه، وموقف الشريعة الإسلامية منه، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠١٠م، ص ١٥١-١٦٨؛ ملحم، التأمين الإسلامي، ص ١٢٣-١٦٢.
- (٦٧) حمودة، الأسس العلمية والعلمية لتقييم الأداء في شركات التأمين، بحث منشور على الانترنت ١٩٩٨م، faculty.ksu.edu.sa/ibr/Pages/ARA-BIC-CV.aspx.

(٦٨) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية

(IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٣٤).

(٦٩) انظر: المصدر السابق؛ انظر: الوكالة

الإسلامية الدولية للتصنيف، منهجية

الوكالة الإسلامية الدولية للتصنيف للقوة

المالية لشركات التأمين.

www.iirating.com

(٧٠) القره داغي، التأمين التعاوني ماهيته

وضوابطه ومعوقاته، ص ١١٢.

(٧١) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية

(IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٣٥).

(٧٢) إقبال، مهيمن، التأمين التكافلي العام،

مقاربة تقنية لاستبعاد الغرر والميسر

والربا، ط١، منتدى المعارف، ٢٠١٢م،

ص ٦٧.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٧٤) المصدر السابق.

(٧٥) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية

(IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٣٥).

(٧٦) المصدر السابق، معيار رقم (١٤)، فقرة

(٣٥).

(٧٧) المصدر السابق، معيار رقم (١١)، ص ٤٤.

(٧٨) المصدر السابق، معيار رقم (١٤)، فقرة

(٣٥).

(٧٩) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط

للمؤسسات المالية الإسلامية، ص ٥١٢.

(٨٠) مخصص الاشتراكات غير المكتسبة: هو

مبلغ يتم تجنيبه من قبل الشركة بصفته

مصرفاً لتغطية المبالغ المتوقع دفعها في

فترات مالية مستقبلية لتسديد المطالبات

التي حدثت حتى نهاية الفترة المالية، وتم

التبليغ عنها ولا تزال تحت التسوية،

ويشمل هذا المخصص المصروفات

المتعلقة بتنفيذ المطالبات محسوماً منها أي

مطالبات دفعت)، انظر: معايير المحاسبة

والمراجعة، ص ٥٢٦.

(٨١) مخصص المطالبات تحت التسوية: (هو

مبلغ يتم تجنيبه من قبل الشركة بصفته

مصرفاً لتغطية المبالغ المتوقع دفعها في

فترات مالية مستقبلية لتسديد المطالبات

التي حدثت حتى نهاية الفترة المالية وتم

التبليغ عنها ولا تزال تحت التسوية،

ويشمل هذا المخصص المصروفات المتعلقة

بتنفيذ المطالبات محسوماً منها أي مطالبات

دفعت)، المصدر السابق، ص ٥٢٦.

(٨٢) مخصص مخاطر حدثت ولم يبلغ عنها:

(هو مبلغ يتم تجنيبه من قبل الشركة

بصفته مصرفاً لتغطية المبالغ المتوقع

دفعها في فترات مالية مستقبلية للتعويض

عن المخاطر التي حدثت ولم يبلغ عنها

حتى نهاية الفترة المالية)، المصدر السابق،

ص ٥٢٦.

(٨٣) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية

(IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٣٦).

(٨٤) المصدر السابق، فقرة (٣٧).

(٨٥) شركة التأمين الإسلامية، التقرير السنوي

- الثامن عشر ٢٠١٣، ص ٩٤.
- (٨٦) المصدر السابق، ص ٩٥.
- (٨٧) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٣٨).
- (٨٨) شركة التأمين الإسلامية، التقرير السنوي الثامن عشر ٢٠١٣، ص ٩٥.
- (٨٩) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة ٣٩.
- (٩٠) انظر: القره داغي، التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته، ص ٩٨-١٠٩.
- (٩١) للمزيد والاطلاع على إدارة المخاطر، انظر: مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١٤)، فقرة (٤٠-١١٢).
- (٩٢) إقبال، التأمين التكافلي العام، ص ٤١-٥٣، بتصرف.
- (٩٣) مؤسسة الخدمات المالية الإسلامية (IFSB) معيار رقم (١١)، فقرة (٦٢).
- (٩٤) الاحتياطي: (هي مبالغ مجنبة لتغطية المطلوبات غير المتوقعة أو متطلبات الاحتياطي القانوني والمتأنية من رأس مال حملة الأسهم، أو من الفوائض المتراكمة)، انظر: مجلس الخدمات المالية الإسلامية، معيار رقم (١١)، ص ٤٢.
- الاحتياطي القانوني: (أصحاب الأسهم): عبارة عن المبالغ المتجمعة مما تم تحويله من الأرباح السنوية قبل الضرائب بنسبة ١٠٪ خلال السنة، والسنوات السابقة، وفقاً لقانون الشركات وهو غير قابل
- للتوزيع على أصحاب حقوق الملكية). انظر: التقرير السنوي لشركة التأمين الأردني ٢٠١٣م، ص ٨٤.
- الاحتياطي الاختياري: (أصحاب الأسهم): (تمثل المبالغ المتجمعة مما تم تحويله من الأرباح السنوية قبل الضرائب بنسبة ٢٠٪ خلال السنة والسنوات السابقة، يستخدم الاحتياطي الاختياري في الأغراض التي يقرها مجلس الإدارة، ويحق للهيئة العامة توزيعه بالكامل، أو أي جزء منه كأرباح أصحاب حقوق الملكية). انظر: التقرير السنوي لشركة التأمين الأردني ٢٠١٣م، ص ٨٤.
- احتياطي اختياري (مخصص طوارئ) يخص حملة الوثائق: (مبلغ يتم اقتطاعه بنسبة ٢٠٪ من كل فائض الفترة لحملة الوثائق وحصصة حملة الوثائق من ربح بيع موجودات مالية.. وهو غير قابل للتوزيع على حملة الوثائق، وفي حال التصفية يتم توزيع احتياطي تغطية العجز على وجوه الخير، مع إعطاء أولوية لسداد القرض الحسن إن وجد، وهذه النسبة المثوية بحسب شركة التأمين الإسلامي الأردنية). انظر: التقرير السنوي لشركة التأمين الأردني ٢٠١٣م، ص ٦٤.
- المخصصات الفنية: (أصحاب الوثائق): (القيمة المجنبة لتغطية الالتزامات المتوقعة الناجمة عن عقود التكافل لأغراض الملاءة،

ويتم رصد هذه المخصصات بحسب تعليمات هيئة التأمين)، انظر: التقرير السنوي لشركة التأمين الأردني ٢٠١٣ (٦٠)؛ مجلس الخدمات المالية الإسلامية، معيار (١١)، ص ٤٤.

وقد نصت المادة (١٤) فقرة (ج) من التعليمات الصادرة من هيئة التأمين الأردنية بخصوص شركات التكافل: (على شركة التأمين التكافلي بالإضافة إلى المخصصات الفنية التي تحتفظ بها وفقاً لأحكام تعليمات أسس احتساب المخصصات الفنية النافذة الاحتفاظ بمخصص طوارئ لمواجهة أي ظروف طارئة مستقبلية قد يواجهها صندوق حملة الوثائق يتم اقتطاعه من الفائض التأميني)، الجريدة الرسمية، عدد رقم (٥٠٨٠).

(٩٥) المصدر السابق.

(٩٦) حموده، إبراهيم أحمد، الأسس العلمية والعملية لتقييم الأداء في شركات التأمين، مجلة كلية التجارة للبحوث العلمية، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٨ م.

(٩٧) المصدر السابق.

(٩٨) المصدر السابق.

(٩٩) الوكالة الإسلامية الدولية للتصنيف.

(١٠٠) اعتمد اتحاد مراقبي التأمين بالولايات المتحدة في مرحلة مبكرة نظام IRIS Information Regulatory Insurance System، والذي يقوم على أساس

تصنيف النسب المالية إلى مجموعات: الربحية، السيولة، وتقدير الاحتماليات، فيقارن ١١ نسبة لتأمين الممتلكات، و ١٢ نسبة لتأمين الحياة والتأمين الصحي، والتي تعد بمثابة إنذار مبكر لاحتمال العسر المالي لشركة التأمين، وتقسّم الأخطار إلى مجموعات: مجموعة أخطار الحفظة التأمينية وتشمل: حجم الأخطار، التغير في الاكتتاب، أخطار إعادة التأمين، ومجموعة أخطار الاكتتاب، وتشمل: ربحية الاكتتاب، وعائد الاستثمار، والتغير في الفائض، ومجموعة الأخطار المالية، وتشمل: السيولة، والتحصيل.

ثم تم تطوير نظام الإنذار المبكر NAIC حيث تم تصميم نظامين للملاءة المالية هما:

- نظام معدل رأس المال Based- Risk

Capital RBC، والذي يضمن وجود رأس مال كاف لتغطية المخاطر، وزيادة الأمان، موحدا لجميع الولايات، ويجعل الرقابة تتخذ إجراء عندما يقل مستوى رأس المال عن مستوى معين، ويشمل تأمين الممتلكات والمسؤولية أربعة تصنيفات: خطر الأصول، خطر الائتمان، خطر الاكتتاب، خطر الميزانية، فإذا كان رأس المال الإجمالي للشركة أقل من مستوى رأس مال المخاطر RBC فيتخذ إجراء من قبل الأجهزة الرقابية.

- نظام مراقبة التحليل المالي Financial

،System FAST Tracking Analysis

يعتبر امتداد لنظام الملاءة المالية IRIS

فيتكون من عدد من المعدلات المالية

يصل إلى ٢٥ معدل، ويستخدم نظاماً

مستقلاً لكلا من التأمينات على الحياة،

والتأمين الصحي، وتأمين الممتلكات

والمسؤولية المدنية) بتصرف، انظر: ابراهيم

حمودة، الأسس العلمية والعملية لتقييم

الأداء في شركات التأمين.

(١٠١) حسن، قياس هامش الملاءة في صناعة

التأمين السورية، ص ٣٧٠-٣٧٤ بتصرف.

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٣٧٠-٣٧٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، بتصرف.

القواعد المتعلقة بالرخصة - دراسة أصولية تطبيقية معاصرة -

د. صالح محمود جابر*

تاريخ وصول البحث: ٢٣/٩/٢٠١٨ م تاريخ قبول البحث: ٢٠/٢/٢٠١٩ م

ملخص

تناولت هذه الدراسة قسماً من أقسام الحكم الشرعي - الرخصة وما يندرج تحتها من قواعد أصولية - إذ الرخصة وما تحتويه من قواعد أصولية في نظر الشريعة الإسلامية يُعد مستنداً عظيم الشأن لكثير من الأحكام العملية بين الناس في شتى شعب الفقه وأبوابه. إذ قام الباحث ببيان حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة وبيان أدلتها الشرعية، وما يتعلق بها من ضوابط يجب الالتزام بها فمتى ما وجدت هذه الضوابط وتحققّت وجدت الرخصة ومتى ما اختلت هذه الضوابط يبقى الحكم على العزيمة ولا يعمل بالرخصة، كما اهتمت الدراسة بإبراز دور القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة في استيعاب التطبيقات والنوازل المستجدة مظهرها فيها وجه العزيمة ووجه الرخصة في كل تطبيق معاصر، مثبتة في ذلك أن الشريعة الإسلامية شريعة جاءت لرفع الحرج والكلفة عن المكلفين، بما يحقق مصالح الناس، ويرفع الحرج عنهم.

Abstract

This study aims at examining the licence given by the Islamic rulings. The license and the fundamental principles contained in it according to the Islamic Sharia is a great document for many practical rulings among Muslims in various branches of jurisprudence and its chapters. The researcher clarified the fact of the fundamental rules concerning the license and its legal evidence, and the related controls that must be adhered to. Once these controls are met, the exceptional licence is given, and once these rules are not found, the exceptional licence is not given and everything remains as a normal obligation. The study also focused on highlighting the role of the fundamental rules related to the exceptional licence in the adaptation of applications and renewable issues, showing the possibility of obligation and the possibility of the exceptional licence in every current application, affirming that the laws of Islamic Sharia came to eliminate harmful situations and suffering of Muslims.

* أستاذ المساعد، قسم الفقه وأصوله كلية الشريعة، جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية.

المقدمة:

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد،
الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد،
الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً
فيه، ملء السموات وملء الأرضين،
والصلاة والسلام على خير البرية ومعلم
البشرية أشرف الخلق سيدنا ونبينا وحبينا
محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه وسار
على نهجه إلى يوم الدين وبعد:

الرخصة وما تحتويه من قواعد أصولية
في نظر الشريعة الإسلامية تعد مستنداً عظيم
الشأن لكثير من الأحكام العملية بين الناس
في شتى شعب الفقه وأبوابه، لما لها من الأثر
الكبير في مراعاة جميع ظروف المكلفين،
والناظر في القرآن الكريم والسنة النبوية
الشريفة يجد الكثير من النصوص الشرعية
التي تبين مراعاة الشارع الحكيم للمصالح
الدنيوية، وتدير شؤون المسلمين في جميع
مجالات الحياة، ومراعاة الشارع للظروف
الخاصة التي تعترض المكلفين في حياتهم،
هي أكبر دليل وأعظم برهان على التفات
الحكيم ومراعاته لتحقيق مصالح العباد
ورفع الحرج والإصر عنهم.

ولذلك فالقواعد الأصولية والفقهية
المتعلقة بالرخصة تهدف إلى تحقيق متطلبات

الاجتهاد الصحيح الموافق لشرع الله إذ قام
الباحث ببيان حقيقة القواعد الأصولية
المتعلقة بالرخصة وبيان أدلتها الشرعية، وما
يتعلق بها من ضوابط يجب الالتزام بها فمتى
ما وجدت هذه الضوابط وتحققت وجدت
الرخصة ومتى ما اختلت هذه الضوابط
يبقى الحكم على العزيمة ولا يعمل بالرخصة،
كما اهتمت الدراسة بإبراز دور القواعد
الأصولية المتعلقة بالرخصة في استيعاب
التطبيقات والنوازل المستجدة مظهرها فيها
وجه العزيمة ووجه الرخصة في كل تطبيق
معاصر، ومدى تحقق ضوابط العمل
بالرخصة فيها أو عدم تحققها، وقبل ذلك
مبيناً للمعنى الإجمالي للقاعدة وألفاظ
القاعدة عند العلماء الآخرين، مثبتة في ذلك
أن الشريعة الإسلامية شريعة جاءت لرفع
الحرج والكلفة عن المكلفين، بما يحقق
مصالح الناس، ويرفع الحرج عنهم.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية هذه الدراسة فيما يأتي:

أولاً: حصر أهم القواعد الأصولية والفقهية
المتعلقة بالرخصة، وتوظيفها في معرفة أحكام
بعض التطبيقات المعاصرة.

ثانياً: إبراز أهم ضوابط الرخصة ومدى
تحققها في التطبيقات المعاصرة.

ثالثاً: إبراز حكم العزيمة ووجه الاستشهاد بالرخصة في التطبيقات المعاصرة.
مشكلة الدراسة:

لقد جاءت هذه الدراسة لتجيب عن التساؤلات المحورية التالية:
أولاً: ما حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة؟

ثانياً: ما ضوابط العمل بالرخصة؟

ثالثاً: ما أثر توظيف القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة في معرفة أحكام بعض التطبيقات المعاصرة؟
أهداف الدراسة:

يتوقع الباحث في نهاية هذه الدراسة أن يحقق مجموعة من الأهداف الآتية:
أولاً: بيان حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة.

ثانياً: بيان ضوابط العمل بالرخصة.

ثالثاً: بيان أثر توظيف القواعد المتعلقة بالرخصة في معرفة أحكام بعض التطبيقات المعاصرة.

منهج الدراسة:

اعتمدت في دراسة هذا الموضوع المنهج الوصفي القائم على الاستقراء، حيث قُمتُ بجمع المادة العلمية، ثم تصنيفها، وتبويبها، وتحليلها وفق أصول البحث العلمي؛ للوصول في النهاية إلى الحلول المناسبة التي

تتفق ومقتضيات عصرنا، ولا تُخالف أصول شريعتنا السمحة، التي من أهم خصائصها التيسير، والمرونة، والصلاحية لكل زمان ومكان، بصفتها آخرُ الرسائل السماوية وخاتمُها، متبعاً في ذلك الآلية الآتية:

أولاً: دراسة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة دراسة استقرائية تحليلية تطبيقية من خلال النقاط التالية:

أ- تقرير القاعدة وذكر نظائرها وأدلتها.

ب- بيان معنى القاعدة على وجه الإجمال.

ج- ذكر التطبيق المعاصر وبيان صورته المعاصرة.

د- بيان العزيمة ووجه الاستشهاد بالرخصة في التطبيقات المعاصرة.

ثانياً: تخرج الأحاديث النبوية التي وردت في البحث، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيت بالعزو إليها، وإن لم تكن فيهما ذكرتُ مَنْ خَرَجَهَا، مَعَ ذِكْرِ الْحُكْمِ عَلَى الْحَدِيثِ.

ثالثاً: الحرص على توثيق الاقتباسات من مصادرها الأصلية، وذلك بعزوها إلى مصدرها، مع بيان رقم الجزء والصفحة، مع التزام توثيق الأقوال من كتب أصحابها مباشرة ما أمكنني ذلك.

رابعاً: بيان معاني المفردات الغامضة، بالرجوع إلى مصادر اللغة، والتعاريف الاصطلاحية.

خامساً: لم أترجم للأعلام، تفادياً للحشو

الذي لا يَخْدُمُ موضوعَ البحث، مع أن غالبية المذكورين من الأعلام المشهورين.

الدراسات السابقة:

أولاً: الرخصة عند الأصوليين وعلاقتها بمراتب مقاصد الشريعة-محمد حسن علي علوش- وهي عبارة عن دراسة أصولية للرخصة الشرعية وربطها بمقاصد الشريعة الإسلامية مع تطبيق ذلك على مسائل فقهية.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القواعد المتعلقة بالرخصة، ولم يتم بحث قضايا معاصرة.

ثانياً: دور المقاصد في توجيه الحكم بين العزيمة والرخصة -بكر محمد إبراهيم أبو حدايد- عبارة عن دراسة تربط بين الأحكام الشرعية ومقاصد الشريعة، وكيف راعت الشريعة الإسلامية أحوال المكلفين.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القواعد المتعلقة بالرخصة، ولم يتم بحث قضايا معاصرة.

ثالثاً: الرخصة في أصول الفقه -رضوان محمد حامد- عبارة عن بيان لحقيقة الرخصة وبيان لأنواعها وأحكامها وأقسام الرخصة واعتباراتها.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القواعد المتعلقة بالرخصة،

ولم يتم بحث قضايا معاصرة.

رابعاً: الرخصة في الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة -محمد رأفت سعيد- وهو عبارة عن بيان لأقسام الرخصة وأحكامها، وذكر أسباب التخفيف وبيان للموقف المعاصر الخالي من التطبيقات المعاصرة.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القواعد المتعلقة بالرخصة، ولم يتم بحث القضايا المعاصرة كما تم بحثها في هذا البحث.

خامساً: الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية- عبدالرحمن أحمد خليل تليخ- عبارة عن بيان لعلاقة الرخصة بالأدلة الشرعية المختلفة المتفق عليها والمختلف فيها.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القواعد المتعلقة بالرخصة، ولم يتم بحث القضايا المعاصرة كما تم بحثها في هذا البحث.

سادساً: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، الطبعة الأولى ٢٠١٣م، مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية ومجمع الفقه الإسلامي، تناولت القواعد التي تناولتها وغيرها فبينت: (المقصود بها، والألفاظ ذات الصلة، وأدلتها، وتطبيقاتها) جهد مبارك.

وجه الاختلاف: أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى ذكر القضايا المعاصرة.

خطة البحث:

وقد انتظم هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة بيانها كما يأتي:

المقدمة: وفيها ذكر لأهمية الدراسة ومشكلة الدراسة وأهداف الدراسة ومنهج الدراسة وخطة البحث.

المبحث الأول: حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة ويحتوي على ثلاثة مطالب: **المطلب الأول:** حقيقة القواعد الأصولية لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: حقيقة الرخصة لغةً واصطلاحاً. **المطلب الثالث:** حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة باعتبارها علماً.

المبحث الثاني: ضوابط العمل بالرخصة. **المطلب الأول:** أن تكون الرخصة فيما أذن فيه شرعاً.

المطلب الثاني: أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً.

المطلب الثالث: أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه.

المطلب الرابع: ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية.

المطلب الخامس: وجود مشقة تؤدي إلى الانتقال من حكم العزيمة إلى الأخذ بالرخصة. **المبحث الثالث:** القواعد المتعلقة بالرخصة وتطبيقاتها الإسلامية المعاصرة ويحتوي على خمسة مطالب:

المطلب الأول: قاعدة: "الرخصة لمعنى خاص لا تثبت مع عدمه". **الفرع الأول:** ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة. **الفرع الثالث:** التطبيق المعاصر للقاعدة. **المطلب الثاني:** قاعدة: "الرخص فيما لا يصبر عليه من المشاق مطلوبة وفي المقدور عليه عزيمة أو مباح".

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها. **الفرع الثاني:** بيان معنى القاعدة. **الفرع الثالث:** التطبيق المعاصر للقاعدة. **المطلب الثالث:** قاعدة: "العزائم مطرده مع العادات الجارية والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد".

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة. **الفرع الثالث:** التطبيق المعاصر للقاعدة. **المطلب الرابع:** قاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي".

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة.

المطلب الخامس: قاعدة. الرخصة عند تحقق الضرورة.

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة.

الخاتمة وتضمنت أهم النتائج والتوصيات.

هذا وقد بذلت في البحث جهدي المستطاع، ولا أدعي فيه كملاً ولا ما قاربه، ولكن عذري أنه جهد العبد المعترف بالعجز والتقصير، فما كان فيه من صواب فمن الله؛ وله الحمد والمنة، وما كان فيه من زلل وخطأ فمن نفسي والشيطان.

والله أسأل التوفيق والسداد، لما فيه الخير والصالح والرشاد، وصلى الله وسلم على حبيبنا ونبينا وزعيمنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

المبحث الأول: حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة.

يتألف هذا المبحث من ثلاثة مطالب في بيان حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة، وبيانه كما يأتي:

المطلب الأول: حقيقة القواعد الأصولية.

يتألف هذا المطلب من فرعين الفرع الأول في بيان معاني مفردات القواعد الأصولية كمركب إضافي، والفرع الثاني في بيان معنى القواعد الأصولية باعتبارها علماً ولقباً، وذلك كما يأتي:

الفرع الأول: بيان معاني مفردات القواعد الأصولية كمركب إضافي.

أولاً: حقيقة القواعد في اللغة:

القاعدة مشتقة من قَعَدَ القاف والعين والذال والجمع قواعد^(١)، ولقد تعددت استخدامات القاعدة في اللغة بأكثر من معنى، ومن هذه المعاني على سبيل المثال لا على سبيل الحصر منها ما يلي:

الأساس والأصول والاستقرار والثبات:

- قال ابن منظور: "القَوَاعِدُ الأساس وقواعد البيت أساسه وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧].

- ويقال القَوَاعِدُ أساطينُ البناء التي تُعَمِّدُهُ، وقَوَاعِدُ الهَوْدَجِ خشبات أربع معترضة في أسفله تُرَكَّبُ عِيدَانُ الهَوْدَجِ فيها.

- ويقال قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء.

- وقيل أراد بالقواعد ما اعترض منها وسفل تشبيهاً بقواعد البناء^(٢).

يتبين مما تقدم من ذكر لمعنى كلمة قواعد في اللغة بأن مادة كلمة القاعدة تدل على الاستقرار والثبات والابتناء والى هذا المعنى تعود جميع إطلاقات هذه اللفظة في معاجم اللغة، فقواعد البيت ينبنى عليها كامل البيت مما يؤدي إلى استقراره وثباته، وما تقدم هو معظم ما يتعلق بمعنى القاعدة في معاجم اللغة^(٣).

ثانياً: حقيقة القواعد في الاصطلاح:

تعددت المعاني الاصطلاحية لكلمة القاعدة ولكن معظمها يتفق على أنها: "قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها عند تعرف أحكامها"^(٤).

وبعبارة أخرى: "حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منها"^(٥)، وقيل هي: "هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"^(٦)، وعرفها علي أحمد الندوي بأنها: "حكم شرعي في قضية أغلبية يعرف منها أحكام ما دخل تحتها"^(٧).

يتبين مما سبق أن هذه التعريفات لا تتعلق بعلم محدد ومخصص، بل هذه التعريفات تصلح لكل علم فيه قواعد، سواء كانت قواعد أصولية أو فقهية أو طبية أو نحوية وغيرها من العلوم الأخرى، ويتبين مما سبق

أيضاً أن القاعدة هي قضية كلية أي أن المحكوم فيها يكون على كافة أفرادها، وليس المراد بها الموضوع الكلي، فالقاعدة لا بد أن تشمل كل ما يدخل من الأفراد^(٨).

ثالثاً: حقيقة الأصول في اللغة:

قال ابن فارس: أصل الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها: أساس الشيء، فالأصل أصل الشيء^(٩)، وقال ابن منظور: الأصل أسفل كل شيء وجمعه أصول^(١٠)، فأصل الشيء أسفله وأساس الحائط أصله واستأصل الشيء ثبت أصله وقوي ثم كثر فأصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه فالأب أصل للولد والنهر أصل للجدول والجمع: أصول^(١١).

يتبين مما تقدم من ذكر لمعنى كلمة أصل بأن المعنى يدور حول الأساس فالأصل أساس كل شيء وهو ما يستند عليه غيره ويبنى عليه.

رابعاً: حقيقة الأصول في الاصطلاح:

تعدد استخدامات العلماء لكلمة الأصل اصطلاحاً ويراد فيها عدة معاني منها:

- الواقعة التي ثبت حكمها بالنص أو بالإجماع.
- هو ما قيس عليه الفرع بعلة مستنبطة منه، وهو ركن من أركان القياس.

- القاعدة الثابتة للشيء قبل ورود الشرع، ومنه قولهم: الأصل في الأفعال الإباحة، أي أن القاعدة الثابتة أن كل فعل مباح للمكلف حتى يرد دليل حازم^(١٢).

- ويطلق عليه الدليل كقول العلماء الأصل في المسألة الكتاب والسنة أي دليلها^(١٣).

من خلال هذه التعريفات السابقة لكلمة الأصل في اللغة وفي الاصطلاح تظهر العلاقة بينهما بأن الأصل هو ما يبنى عليه غيره فهذه المعاني السابقة لكلمة أصل في الاصطلاح تعود وترجع إلى هذا المعنى؛ لأن جميع المعاني السابقة فيها معنى الابتداء فمثلاً بقوله: "الأصل في المسألة الكتاب والسنة أي دليلها" فالدليل يُبنى عليه الحكم وهكذا^(١٤).

الفرع الثاني: بيان معنى القواعد الأصولية باعتبارها علماً أو لقباً.

لم أقف على تعريف للعلماء القدامى للقواعد الأصولية باعتبارها علماً، ولكن تعددت تعريفات العلماء المعاصرين لعلم القواعد الأصولية بأكثر من معنى ومنها على سبيل المثال لا الحصر، فقد عرفها السدلان والدوي: "بأنها الأسس والطرق التي يتبعها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها أو هي المناهج التي تحدد الطريق الذي يلتزمه المجتهد في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها^(١٥). كما عرفوها أيضاً:

"بأنها أدوات كلية شمولية يستخدمها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها^(١٦)، وعرفها الطيب السنوسي بأنها: "قضية كلية يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية^(١٧)، وعرفها محمد شريف بأنها: "قضية أصولية كلية يُستند إليها في استنباط الأحكام الشرعية العملية، أو الترجيح بين الأقوال الفقهية المتضادة^(١٨).

يتبين من خلال عرض هذه التعريفات بأنها تدور حول معنى واحد بأن القواعد الأصولية هي قضية كلية وأسس ومناهج يسير عليها الأصولي في استنباط الأحكام الشرعية العملية.

المطلب الثاني: حقيقة الرخصة.

يتألف هذا المطلب من فرعين الفرع الأول في بيان حقيقة الرخصة في المعنى اللغوي، والفرع الثاني في بيان حقيقة الرخصة في المعنى الاصطلاحي، وذلك كما يأتي:

الفرع الأول: حقيقة الرخصة في المعنى اللغوي:

قال ابن منظور: "الرَّخْصُ الشيء الناعم اللين، الرُّخْصَةُ والرُّخْصَةُ والرُّخْصَةُ تُرْخِصُ الله للعبد في أشياء خَفَّفَهَا عنه والرُّخْصَةُ في الأمر وهو خلاف التشديد^(١٩)، وقال الرازي:

الرُّخْصُ ضد الغلاء وقد رُخِّصَ السعر بالضم رُخْصاً وأرُخِّصَهُ الله فهو رَخِيسٌ وارْتُخِّصَ الشيء اشتراه رخيصة وارْتُخِّصَهُ أيضاً عدّه رخيصةً والرُّخْصَةُ في الأمر خلاف التشديد فيه وقد رُخِّصَ له في كذا تُرْخِيساً^(٢٠).

قال ابن فارس: "رخص الرأ والخاء والصاد أصلٌ يدلُّ على لينٍ وخلافٍ شِدَّةٍ. من ذلك اللَّحْمُ الرُّخْصُ، هو الناعم. ومن ذلك الرُّخْصُ: خِلافُ الغلاء. والرُّخْصَةُ في الأمر: خِلافُ التَّشْدِيدِ"^(٢١).

يظهر من خلال التعريفات السابقة بأن الرخصة لفظ مضاد للشدة وأنها تدور حول اللين والتسهيل وقريب من هذه المعاني ولا يخرج عنها جاء المعنى الاصطلاحي، وهذا ما سيتم بيانه في الفرع التالي.

الفرع الثاني: حقيقة الرخصة في المعنى الاصطلاحي:

تعددت واختلفت تعريفات الأصوليين والفقهاء لحقيقة الرخصة بالمعنى الاصطلاحي، إلا أن معظمها متشابه بالألفاظ والمضمون والمعنى فمن أشهر هذه التعريفات ما يلي:

فقد عرفها القرافي بقوله: "ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع"^(٢٢)، وعرفها الشاطبي بقوله: "ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي

المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"^(٢٣)، وعرفها النفراوي في كتابه: "وعرفها بعضهم بأنها الحكم الشرعي المتغير من صعوبة لسهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي"^(٢٤)، وعرفها الغزالي بقوله: "عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم"^(٢٥)، وعرفها ابن قدامة بقوله: "استباحة المحذور مع قيام الحاضر وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح"^(٢٦)، وعرفها الأسنوي بقوله: "هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر هو المشقة والحرَج"^(٢٧).

وبعد عرض هذه التعريفات السابقة لحقيقة الرخصة يتبين وجود تشابه كبير بين التعريفات فبعضها يذكر الدافع للعمل بالرخصة كما في تعريف الأسنوي والغزالي والبعض الآخر يذكر ضابط الرخصة كما في تعريف الشاطبي، وجميعها تتفق بأنها مخالفة للأصل وأنها استثناء من أصل كلي لرفع الحرج والمشقة التي قد تقع على عاتق المكلف في حال وجد سببها.

المطلب الثالث: حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة باعتبارها علم.

في هذا المطلب وبعد ما تم عرضه في المطالب السابقة نستطيع تعريف القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة بأنها: هي

الأسس التي تبين كيفية إعمال الرخصة في التشريع الإسلامي.

فالقواعد الأصولية الخاصة بالرخصة هي أسس ومناهج يسير عليها الأصولي فيما شق على عاتق المكلف وجاءت الشريعة الإسلامية تدفعه من خلال إعمال هذه الأسس والمناهج.

المبحث الثاني: ضوابط العمل بالرخصة.

ذكر العلماء عدد من الضوابط الخاصة بالرخصة في حال وجدت هذه الضوابط يباح الأخذ بالرخصة وفي حال عدم وجودها أو اختلال أحدها يمنع الأخذ بالرخصة ومن أهم الضوابط التي ذكرها العلماء سيتم ذكرها فيما يلي.

المطلب الأول: أن تكون الرخصة فيما أذن فيه شرعاً.

أن تكون الرخصة فيما أذن فيه شرعاً كالسفر للجهاد، أو لطلب العلم أو للحج، أو غير ذلك من الأمور المأذون فيها شرعاً، فإن كان غير مأذون فيه شرعاً كالسفر لمعصية، كقطع طريق، أو سرقة، أو للتجارة بمحرم أو غير ذلك من المعاصي فلا يباح الترخيص فيه؛ لأن الترخيص نعمة من الله وتخفيف على عباده، ومعونة لهم على أداء التكاليف الشرعية والمعاصي لله ليس أهلاً

لنعمه، ولا يعان على معصيته^(٢٨).

ولهذا الضابط أثر كبير في التطبيقات المعاصرة وما يتعلق في بعضها من مخالفات شرعية، وهذا ما سيتم بيانه بإذن الله في مسألة إجهاض الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح من زنا.

المطلب الثاني: أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً.

لا يكفي للعمل بالرخصة وجود العذر المبيح للترخيص مع أهمية وجوده، وذلك حتى لا يترك الدليل الشرعي الموجب لحكم العزيمة (الحكم الكلي الأصلي) بدون دليل يميز ذلك الترك^(٢٩).

وهذا الضابط يظهر جلياً في التطبيقات المعاصرة التي سيتم ذكرها في المبحث الثالث فالعمل بالرخصة لا بد له من دليل ودافع يبرر العمل بالرخصة ويبيحها كحفظ أمر ضروري أو رفع حرج ومشقة غير معتادة عن المكلفين.

المطلب الثالث: أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه.

يندرج تحت هذا الضابط عدد من القواعد المتعلقة بالرخصة^(٣٠)، ويقصد به أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه؛ لأن الشك لا تناط به الأحكام،

أما الظن فقد أُجريت عليه الأحكام مجرى القطع^(٣١).

فالإقدام على الرخص لا يجوز في حالة الشك في وجود الضرورة أو حصولها، أو عند عدم اليقين من وجود السبب المرخص^(٣٢)، فمتى قطع المكلف، أو غلب على ظنه حصول مفسدة كبرى بإحدى الضرورات الخمس فقد جاز ارتكاب المحرم، فإن لم يغلب على الظن، وإنما كان احتمالاً مرجوحاً لم يجز انتهاك المحرم؛ إذ الأحكام لا تناط بالأوهام، ولا تتعلق بالاحتمالات المستبعدة^(٣٣)، ومن يحدد هذه الدرجة من اليقين وغلبة الظن إما المكلف نفسه في بعض التطبيقات أو أهل الاختصاص من الأطباء والمختصين.

المطلب الرابع: ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية^(٣٤).

والمراد أن يتعين ارتكاب النهي الشرعي، أو مخالفة الأمر الشرعي طريقاً لدفع الضرورة ورفع الاضطرار، ومتى أمكن المكلف أن يزيل الضرر بوسيلة مباحة امتنع عليه أن يرتكب المحذور.

فلو أن إنساناً اضطر إلى المال لم يكن له أن يلجأ إلى من يقرضه بالربا من بنك أو غيره حتى يعدم كل سبيل مشروعة للقروض

الحسن، أو الكسب الطيب^(٣٥)، فإذا وجد البديل الشرعي لا يسمح بمخالفة الأوامر وارتكاب النواهي، ولهذا الضابط أثر كبير في القضايا المعاصرة وخاصة الطبية منها.

المطلب الخامس: وجود مشقة تؤدي إلى الانتقال من حكم العزيمة إلى الأخذ بالرخصة.

المشقة التي تستوجب الأخذ بالرخصة هي المشقة غير المعتادة، أما المشقة المعتادة فإنها مقترنة بالتكاليف الشرعية؛ لأن التكليف في حقيقته هو إلزام المكلف بما فيه كلفة ومشقة^(٣٦)، فهي المشقة التي يستطيع الإنسان تحملها دون إلحاق الضرر به، وهذه لم يرفعها الشارع من التكاليف وهي أمر واقع، فإن كل عمل في الحياة لا يخلو عن مشقة.

وأما غير المعتادة أو الزائدة فهي التي لا يتحملها الإنسان عادة، وتفسد على النفوس تصرفاتها، وتخل بنظام حياتها، وتعطل عن القيام بالأعمال النافعة غالباً، وهذه لم يقع التكليف بها شرعاً؛ منعاً من الوقوع في الحرج والعنت والأذى^(٣٧)، فهذا النوع من المشقة هو الذي يؤدي إلى الانتقال من حكم العزيمة إلى الرخصة.

المبحث الثالث: القواعد المتعلقة بالرخصة وتطبيقاتها المعاصرة.

يتضمن هذا المبحث أهم القواعد

المتعلقة بالرخصة وقد تم بيان ألفاظ كل قاعدة وبيان المعنى الإجمالي لها وبيان وأدلتها، والتطبيق المعاصر لكل قاعدة مُظهراً فيها وجه العزيمة ووجه الاستشهاد والعمل بالرخصة كما يلي:

المطلب الأول: قاعدة: "الرخصة لمعنى خاص لا تثبت مع عدمه" (٣٨).

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

أولاً: ألفاظ القاعدة عند العلماء:

- (ما جاز لعذر بطل بزواله) (٣٩).
- ما جاز لعذر بطل عند زواله.
- ما ثبت لعذر يزول بزواله (٤٠).

ثانياً: أدلة القاعدة:

ما ورد عن أبي سعيد: أن رسول الله ﷺ صلى في نعليه، فصلّى الناس في نعالهم، ثم ألقى نعليه، فألقى الناس نعالهم وهم في الصلاة، فلما قضى صلاته قال: "ما حملكم على إلقاء نعالكم في الصلاة"، قالوا: يا رسول الله رأيناك فعلت ففعلنا. فقال: "إن جبريل عليه السلام أخبرني أن فيها أذى، فإذا أتى أحدكم المسجد فليَنْظُرْ فإن رأى في نعليه أذى، وإلا فليصل فيهما" (٤١).

وجه الدلالة: أن الحكم الذي شرع لعذر معين، إذا زال العذر أمتنع الحكم؛ لأن جوازه

كان بسبب العذر فهو خلف عن الأصل المتعذر، فإذا زال العذر، وأمكن العمل بالأصل لا يعمل بالخلف ومعنى البطلان سقوط اعتباره فيصير في حكم العدم (٤٢).

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

الرخصة إنما شرعت لمعنى خاص وسبب نقل الحكم من كونه عزيمة إلى كونه رخصة؛ للتخفيف على العباد وعدم المشقة عليهم، فأما إذا زال سبب الترخيص والذي لأجله شرعت الرخصة فقد زال موجب الترخيص وامتنعت الرخصة (٤٣).

فالأشياء التي تجوز بناء على الأعذار والضرورات إذا زالت تلك الأعذار والضرورات بطل الجواز فيها (٤٤)، وما يؤكد ذلك ما قاله ابن قدامة: "ما أبيح للحاجة لم يبح مع عدمها كالزكاة للمساكين والترخيص في السفر" (٤٥).

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة

التداوي بالمخدرات في مرحلة التعافي.

أولاً: صورة المسألة:

التداوي بالمخدرات في مرحلة التعافي وهذه مرحلة يحتاج لها الشخص المدمن كأسلوب لعلاج من الإدمان على المخدرات بحيث يتم وضعه في المصحة لعلاج الإدمان بحيث يُعطى كل يوم أو كل فترة معينة كمية من المادة المخدرة التي كان مدمن عليها أو

استبدالها بمواد أخرى يكون لها آثار جانبية أقل حدة، ويتم التقليل من هذه الكمية المخدرة تدريجياً حتى يتم علاجه بشكل كامل وإزالة السموم من جسمه.

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة:

الحكم العام لاستخدام المادة المخدرة المؤدية إلى ذهاب العقل هو الحرمة والمنع منها وأهم الأدلة الشرعية الدالة على ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ما يلي:

أ- من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩].

وجه الدلالة: يقتضي الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه بشيء بوجه من الوجوه؛ لا بشرب ولا بيع ولا تحليل ولا مداواة ولا غير ذلك^(٤٦)، واستخدام المخدرات للتعافي هو مذهب للعقل ويدخل تحت التحريم والاجتناب الوارد بالنص الشرعي.

ب- من السنة النبوية ما ورد عن ابن مسعود: إن (الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم)^(٤٧)، وما ورد عن أبي هريرة قال: (نهى رسول الله ﷺ عن الدواء الخبيث)^(٤٨) (٤٩).

وجه الدلالة: النهي عَنِ التَّدَاوِي بِالْمُسْكِرِ، أَوْ عَلَى التَّدَاوِي بِكُلِّ حَرَامٍ^(٥٠)،

والمواد المخدرة في هذه المسألة يتحقق فيها معنى الخبيث الوارد بالنص ففيه إسكرار والنفس والطباع السليمة تكرهها.

ثالثاً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة الإجمالي واضحاً وجلياً في التداوي بالمخدرات في مرحلة التعافي فالرخصة إنما شرعت لمعنى خاص وهذا المعنى الخاص متحقق في هذا الأسلوب من العلاج الذي يعيد هذا الشخص المدمن إلى حياته الطبيعية وهذا سبب كفيل بنقل الحكم من كونه عزيمة يمنع استخدام هذه المادة المخدرة إلى كونه رخصة يبيح استخدام هذه المادة المخدرة؛ للتخفيف على العباد وعدم المشقة عليهم، فأما إذا زال سبب الترخيص وهو في حال تعافي المدمن من الإدمان الذي لأجله شرعت الرخصة فقد زال موجب الترخيص وامتنعت الرخصة بعد علاجه وتعافيه.

وما يثبت بان هذا الاستشهاد بالعمل بالرخصة صحيح توافر معظم ضوابط العمل بالرخصة فمن ضوابط العمل بالرخصة السابق ذكرها أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً وهذا الضابط متحقق فالدليل الشرعي في هذه المسألة هو دفع الحرج عن المدمن ورفع الحرج عنه وحفظ نفسه من الهلاك

والموت وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية وجاءت لتحقيقه.

ومن الضوابط أيضاً ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية وهذا متحقق في هذه المسألة فلا يوجد بديل شرعي للعلاج إلا تناول هذه المخدرات بنسب أقل مما كان عليه حتى يتم علاجه على أكمل وجه.

ومع ما تقدم ذكره فمن أجاز العمل بالرخصة في إباحة استخدام المخدرات في مرحلة التعافي، أجازها ضمن ضوابط وشروط لا يصح تجاوزها أو إغفالها وهي كما يلي^(٥١):

١- يقتصر على القدر الذي يزول به المرض وتعود به الصحة ويتم به العلاج.

٢- أن يكون ذلك بمعرفة طبيب مسلم خبير بمهنة الطب معروف بالصدق والأمانة والتدين.

٣- ألا يوجد دواء غير المحرم ليكون التداوي بالمحرم متعينا ولا يكون القصد من تناوله التحايل لتعاطي المحرم^(٥٢).

٤- إذا زال المعنى الخاص الذي ثبتت به الرخصة زال حكمها، وترجع المخدرات إلى أصل التحريم الذي كانت عليه قبل وجود سببها عملاً بالقاعدة الأصولية: الرخصة لمعنى خاص لا تثبت مع عدمه.

المطلب الثاني: قاعدة: "الرخص فيما لا يصبر عليه من المشاق مطلوبة وفي المقدور عليه عزيمة أو مباح"^(٥٣).

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

أولاً: ألفاظ القاعدة عند العلماء:

بعد البحث تبين بأن الإمام الشاطبي تفرد بهذه القاعدة في كتابة الموافقات ولم يتم ذكرها عند غيره من العلماء.

ثانياً: أدلة القاعدة: تعددت أدلة القاعدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وبيانها كما يلي على سبيل المثال لا الحصر لها:

أ- أولاً من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ووجه الاستدلال من الآية: هو أن الله تعالى نهانا عن أن نلقي بأنفسنا إلى التهلكة، وفي عدم إتيان الرخصة حال المشقة التي لا صبر عليها تهلكة نهينا عنها، فوجب الأخذ بالرخصة وجرت الرخصة هنا مجرى العزائم^(٥٤).

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

ووجه الاستدلال من الآية هو أن الله تعالى نهانا عن قتل النفس وأمرنا بحفظها، وفي

عدم إتيان الرخص حال المشقة التي لا صبر عليها قتل لها وهلاك نهينا عنه. فوجب إتيان الرخص، وجرت مجرى العزائم^(٥٥).

ب- من السنة النبوية على سبيل المثال لا الحصر:

- ما ورد عن سيدنا بلال بن رباح رضي الله عنه قال: "مسح رسول الله ﷺ على الخفين والخمار^{(٥٦)(٥٧)}."

وجه الدلالة: الأصل أن العزيمة في الغسل والمسح هو غسل ما يغسل من أعضاء الوضوء، ومسح ما يمسه مباشرة، لكن قد تدعو الضرورة أو الحاجة إلى مخالفة هذا الأصل، تخفيفاً على الناس بالمسح على العمامة بدل الرأس، والمسح على الخف بدل غسل الرجل^(٥٨).

- ما ورد عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كان رسول الله ﷺ إذا كان الحرُّ أبرد بالصلاة، وإذا كان البرد عَجَل^(٥٩)، وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا اشتد الحرُّ فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحرِّ من فيح جهنم"^(٦٠).

وجه الدلالة: أي إذا اشتدت حرارة الجو في فصل الصيف فأخروا صلاة الظهر حتى تخفَّ الحرارة ويبرد الجو، وهذا الأمر للندب، قال الزمخشري: وحقيقة الإبراد

الدخول في البرد، والباء للتعدي: أي افعلوها في وقت البرد عندما ينكسر الحر؛ لأن شدته تُذهب الخشوع الذي هو ثمرة الصلاة وروحها^(٦٢).

وفي الختام فقد دلت هذه الأدلة بمجملتها من الكتاب والسنة على العمل بالرخصة فيما غلبت مشقته وزادت عن الحدِّ، فالأخذ بالرخصة فيه موافقة لمقاصد الشارع من التيسير ورفع الحرج و الكلفة والمشقة عن المكلفين.

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

يظهر من خلال لفظ القاعدة أنها تقسم إلى شقين فتقسم الترخيص المشروع من حيث الصبر على المشاق إلى ما يلي:

أولاً: ما يكون في مقابل مشقة لا صبر عليها؛ كمرض يُعجزُ عن استيفاء الصلاة، أو الصيام، أو جوع شديد، أو عطش شديد قد يُفضي إلى إتلاف النفوس، أو الأعضاء؛ مما يؤدي إلى تفويت العبادة، أو تفويت المهج، فحكم هذا النوع من الرخص التي توجب تخفيفاً في شأن أداء الصلاة، أو تأخير الصيام، أو إباحة الميتة، أو الخمر حال المهلكة أنها تجري مجرى العزائم، ولا يخرجها ذلك عن كونها رخصة، وإن كانت مطلوبة طلب العزيمة^(٦٣).

ولذا قال من قال من جمهور الفقهاء^(٦٤)

بوجوبها استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وهذا الترخيص راجع لحق الله تعالى^(٦٥).

ثانياً: وأما ما يكون في مقابل مشقة بالمكلف
قدرة على الصبر عليها فإن الترخيص فيه راجع إلى حظوظ العباد؛ لينالوا الرفق والسعة من الله، وهذا القسم على ضربين:
أ- أن يكون الطلب فيه من لدن الشارع الحكيم حتى لا يبقى فيه اعتبار لحال المشقة وعدمها؛ كالجمع بعرفة ومزدلفة، فحكمه أنه لاحق بالعزيمة فطلبه على الإطلاق صار سنة لا رخصة مباحة.

ب- رخص لم تختص بالطلب من لدن الشارع الحكيم، فتبقى على أصلها من الإباحة، فللمكلف أن يأخذ بالعزيمة وإن تحمل المشقة، وله أن يأخذ بالرخصة^(٦٦).

والأصل أن الرخصة حكمها الإباحة، من حيث هي رخصة، وقد ينظر إلى الرخصة من جهة أنها إحياء للنفس فتكون عزيمة واجبة، وبناءً على ما سبق فإن الترخيص في مقابل مشقة لا صبر عليها مطلوب، وهو من حقوق الله تعالى، كالإبقاء على النفس، وحفظها من الهلكة، والترخيص في مقابل مشقة بالمكلف لديه

قدرة على الصبر عليها هو من حقوق العباد وحظوظهم، فما طلبه الشارع بقطع النظر عن المشقة أو الحاجة فهو ملحق بالعزيمة، وما لم يطلبه الشارع فحكمه على الأصل، وهو الإباحة^(٦٧).

الفرع الثالث: التطبيقات المعاصرة على القاعدة.

التطبيق الأول استخدام المخدر في عملية القلب المفتوح فهذه الرخصة واجبة تأخذ حكم العزيمة فهي رخصة من وجه وعزيمة من وجه آخر. (الشق الأول من القاعدة)

أولاً: صورة المسألة:

التخدير في الاصطلاح الطبي الحديث: علم هدفه معرفة وتطبيق الوسائط -أي المواد المخدرة- التي من شأنها أن تحدث عند المريض زوال حس جزئي أو تام بقصد إجراء تدخل جراحي.

والتخدير نوعان:

أ- تخدير عام: وهو الذي يسبب ضياع الإدراك وفقدان الحس التام في سائر الجسم وهذا النوع الذي تندرج تحته عملية القلب المفتوح.

ب- تخدير موضعي: وهو الذي يسبب زوال الحس في منطقة محدودة من الجسم^(٦٨).

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة:

يتبين من خلال صورة المسألة بأن التخدير مُذهب للعقل ومُغيب للوعي وهذه الأعراض هي أعراض المسكرات التي ورد تحريمها ومنعها بالقران الكريم والسنة النبوية وبيانها كما يلي:

أ-القران الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

وجه الدلالة: إن الاجتناب أشد صيغ التحريم فمتعاطي الخمر أو المخدر كلاهما يفقد وعيه ويتصرف تصرفات طائشة تثير الشقاق والخلاف والعداوة والبغضاء وكلاهما يكون في غفلة عن الصلاة وسائر التكاليف أثناء فقد الوعي؛ فيكون هذا دليلاً على تحريم المخدرات^(٦٩).

ب- السنة النبوية ما ورد عن أبي موسى، قال: بعثني النبي ﷺ أنا ومعاذ بن جبل إلى اليمن، فقلت: يا رسول الله، إن شرباً يصنع بأرضنا يقال له المززر^(٧٠) من الشعير، وشراب يقال له البتع^(٧١) من العسل، فقال: كل مسكر حرام^(٧٢).

وجه الدلالة: يدل على تحريم كل مسكر من عنب أو غيره مائع أو جامد، نباتي أو حيواني أو مصنوع^(٧٣)، وعملاً

بالقياس الأصولي يتبين مما تقدم بأن الخمر أصل ثبت تحريمه بالكتاب والسنة فهو المقيس عليه، والمقيس والفرع هو البنج المادة المخدرة، إذ أنها ليست ثابتة لا بالكتاب ولا بالسنة فلم يرد في حكمها نص، فهذا الفرع نريد أن نلحقه بالأصل، ونسويه به في الحكم، وهو الحرمة، فيكون حكم المادة المخدرة واستخدامها حرام عملاً بالقياس الأصولي الذي يقوم بتعدية حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في علة واحدة وهي الإسكار.

ثالثاً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة الإجمالي في الشق الأول من القاعدة واضحاً وجلياً في استخدام البنج والمادة المخدرة في عملية القلب فالرخص فيما لا يصير عليه من المشاق مطلوب، فعملية القلب المفتوح مشقة لا صبر عليها ولا قدرة للمكلف أن يتحملها دون تخفيف فإجراء العملية بلا مخدر يؤدي إلى تفويت المهج، فحكم هذا النوع من الرخص التي توجب تخفيفاً في شأن إباحة البنج حال المهلكة أنها تجري مجرى العزائم، ولا يخرجها ذلك عن كونها رخصة، وإن كانت مطلوبة طلب العزيمة، فهي عزيمة من جانب طلب فعلها ووجوب استخدام المادة المخدرة وبعدم

استخدامها يؤدي للهلاك، ورخصة من جانب آخر بأنها مخالفة للأصل العام الذي يقضي بتحريم استخدام كل ما يؤدي إلى ذهاب العقل.

وما يؤيد هذا الاستشهاد بالعمل بالرخصة توافر معظم ضوابط العمل بالرخصة فمن ضوابط العمل بالرخصة السابق ذكرها أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً وهذا الضابط متحقق فالدليل الشرعي في هذه المسألة هو دفع الحرج عن مريض القلب و رفع الحرج عنه وحفظ نفسه من الهلاك والموت وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية وجاءت لتحقيقه، فلو قام بإجراء هذه العملية دون استخدام البنج لأدت هذه العملية إلى وفاته بدلاً من أن تكون سبباً في حياته.

ومن الضوابط أيضاً ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية وهذا متحقق في هذه المسألة فلا يوجد بديل شرعي للعلاج إلا أخذ هذا البنج حتى يتم إجراء العملية والانتهاء منها بحيث تحقق الهدف المرجو منها وهو الحفاظ على نفس المريض من الهلاك والموت.

ومن الضوابط أيضاً وجود مشقة تؤدي إلى الانتقال من حكم العزيمة إلى

الأخذ بالرخصة وهذا الضابط متحقق فالمشقة التي تستوجب الأخذ بالرخصة هي المشقة غير المعتادة وإجراء عملية قلب مفتوح بدون أخذ المادة المخدرة يؤدي إلى الهلاك؛ لأن هذه المشقة غير معتادة ولا يتحملها المكلف وتؤدي إلى الهلاك.

ومن الضوابط أيضاً أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه وهذا الضابط متحقق فيغلب على الظن بأن من لا يقوم بإجراء هذه العملية إذا قررت من قبل الأطباء المختصين سيكون سبب مؤدي للهلاك ويصل أحياناً إلى درجة اليقين فسبب الرخصة هنا قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه.

ومع ما تقدم ذكره فمن أجاز العمل بالرخصة في إباحة استخدام البنج في عملية القلب المفتوح، أجازها ضمن ضوابط وشروط لا يصح تجاوزها أو إغفالها وهي كما يلي^(٧٤):

١- إنما أبيع التخدير لأجل المرض، فإذا زال المرض زال جواز التخدير، ورجع الأمر إلى التحريم.

٢- يجب التوقف عن التخدير إذا ثبت ضرره على المريض أثناء إجراء العملية الجراحية.

٣- العمليات التي تتطلب التخدير العام تختلف الحاجة إليها، فمنها ما يكون سببه مرضاً من الأمراض التي يشرع التداوي منها،

ومنها ما يكون سببه التجمل فقط، ولا يكون مرضاً يشرع التداوي منه، فهذا لا يباح لأجله أخذ المخدر؛ لعدم الضرورة والحاجة.

التطبيق الثاني على القاعدة: الإفطار في نهار رمضان للمسافر في الطائرة ولا يشعر بمشقة.

أولاً: صورة المسألة:

أن يسافر الشخص بسيارة، أو طائرة مرفهة ذات مقاعد مريحة، وتكييف بارد، وعنده من يخدمه، ولا مشقة تلحقه.

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة:

الحكم العام لصيام شهر رمضان هو الوجوب والمنع من إفطاره، وفي حق المسافر الذي يشعر بمشقة غير معتادة يجب عليه الإفطار وقضاء الأيام التي أفطرها، وأهم الأدلة الشرعية الدالة على ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ما يلي:

أ- القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الدلالة: من المعلوم أن هذه الآية

محكمة بإجماع المسلمين لم يرد عليها نسخ ولا تخصيص وقد أوجبت الصيام على من شهد الشهر صحيحاً مقيماً فقد أوجب تعالى صيامه على من شهد الشهر^(٧٥)، وعلى من

شهد الشهر وكان مريضاً أو مسافراً، عدة من أيام أخرى، ووجوب قضاء أيام السفر بعد رمضان يستلزم وجوب الفطر في رمضان أثناء السفر، وحتى لو عاند وخالف وصام، فإنه لا يعتد بذلك الصيام، بل يجب عليه قضاء هذه الأيام التي صامها^(٧٦).

ب- السنة النبوية: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم^(٧٧) فصام الناس ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب، فقبل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام، فقال: (أولئك العصاة أولئك العصاة)^(٧٨).

وجه الدلالة: رغب ﷺ في الفطر للمسافر، ورهب من صيامه إذا لحقته المشقة من الصيام، أو كان في فطره مصلحة ولو دنيوية لا يقدر عليها صائماً، وهكذا رأينا الإسلام سمحاً كريماً رحيماً بأهله، لا يجب العنت والمشقة وإن كانت في العبادة^(٧٩).

ثالثاً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة الإجمالي في الشق الثاني من القاعدة واضحاً وجلياً في إباحة الإفطار للمسافر في نهار رمضان وهو لا يشعر بمشقة فهذه من قبيل الرخص التي لم تختص بالطلب من الشارع الحكيم، فتبقى

على أصلها من الإباحة، فللمكلف أن يأخذ بالعزيمة ويبقى صائماً ولا يفطر، وله أن يأخذ بالرخصة ويفطر نظراً لتحقيق علة الإفطار وهو السفر بغض النظر عن وجود مشقة أو انتفائها، وما يؤيد هذا الاستشهاد ما ورد من القرآن الكريم والسنة ثبوح الإفطار للصائم في نهار رمضان وبيانها كما يلي:

أ- القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الدلالة: فقد علل الله سبحانه وتعالى رخصة الفطر بالتيسير على المسلمين. وعليه: فمن كان الفطر أيسر له؟ فإن الأفضل له الفطر عملاً بالرخصة، ومن كان الصوم أيسر له، فإن الأفضل له الصيام^(٨٠).

ب- من السنة: ما روي عن حمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنه أنه قال: "يا رسول الله أجد بي قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح؟ فقال رسول الله ﷺ: هي رخصة من الله، فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه"^(٨١).

وجه الدلالة: بأن التحسين هو بالنسبة لمن كان لا يتيسر له الصيام بحيث يشعر معه بمشقة أو ضرر، فمثل هذا الفطر في حقه حسن. أما من كان يحتمله مع شيء من

المشقة، ومع ذلك ترك الرخصة وصام فإنه لا جناح عليه^(٨٢)، وما يؤكد هذا الاستشهاد ما ذكره ابن تيمية بقوله: "يجوز الفطر للمسافر بإتفاق الأمة سواء كان قادراً على الصيام أو عاجزاً وسواء شقّ عليه الصوم أو لم يشقّ بحيث لو كان مسافراً في الظل والماء ومعه من يخدمه جاز له الفطر والقصر"^(٨٣).

المطلب الثالث: قاعدة العزائم مطرده مع العادات الجارية والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد^(٨٤).

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

أولاً: ألفاظ القاعدة عند العلماء: بعد البحث تبين بأن الإمام الشاطبي تفرد بهذه القاعدة في كتابة الموافقات ولم يتم ذكرها عند غيره من العلماء.

ثانياً: دليل القاعدة:

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
وجه الدلالة: وقد أوجبت الصيام على من شهد الشهر صحيحاً مقيماً فقد أوجب تعالى صيامه على من شهد الشهر وهذا حكم العزيمة وهو أطرافها مع العادات الجارية^(٨٥)، وعلى من شهد الشهر وكان مريضاً أو

مسافراً، عدة من أيام آخر، ووجوب قضاء أيام السفر بعد رمضان يستلزم وجوب الفطر في رمضان أثناء السفر وهذا الحكم عند انخراق تلك العوائد^(٨٦).

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

يظهر معنا القاعدة جلياً في حال انخراق العوائد وعدم انخراقها فالعزائم مطرده وموجودة وملازمة للعادات الجارية، والرخص جارية ومتحققة عند انخراق وانعدام تلك العوائد.

وما يزيد من إيضاح معنى القاعدة طرح الأمثلة التالية: فالعزائم توجد في حال كانت العادات جارية وفي مقدور المكلف كالأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له أولاً، وبالطهارة المائية، على حسب ما جرت به العادات: من الصحة، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، ولا إشكال فيه، والرخص جارية ومتحققة عند انخراق وانعدام تلك العوائد كالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخص لترك ما أمر بفعله، أو فعل ما أمر بتركه^(٨٧)، وخوارق العادات وضعت لأمر التخفيف^(٨٨)، فتطبيق العزائم والأخذ بالرخص استثناء منها عند حصول المشقة المفضية إلى المضرة،

كلاهما إن اتبع حسب شروطه وعمله وفق مراد الشريعة، كان ذلك مصدراً لتهذيب النفوس^(٨٩).

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة.

أولاً: صورة المسألة: الإيداع لدى المصارف الربوية في بلاد الكفر التي لا يوجد فيها مصارف إسلامية:

وهي ما يسلمه شخص من النقود لمصرف بناء على عقد بينهما يملك به المصرف ما تسلمه، ويتعهد للمودع أن يرد إليه مثله عند طلبه أو عند أجل محدد في العقد دفعة أو دفعات مع فائدة ثابتة أو دون فائدة، وتتخذ أشكالاً عدة تبعاً لطبيعة إيداعها:

قد تكون تحت الطلب، فللمودع أن يستردها متى شاء، وقد يتفق المصرف معه على فائدة ثابتة إذا كان ذلك في مصلحة المصرف، وقد تكون وديعة لأجل، فليس للمودع أن يستردها قبله، والغالب أن المصرف يعطي فائدة عليها؛ لأنه يستطيع أن يعتمد عليها في نشاطه، وقد تكون وديعة بشرط الإخطار، فللمودع أن يستردها متى شاء لكن بشرط إشعار المصرف قبل استردادها بمدة ما، ويعطي صاحبها فائدة مثل ما يعطي على الودائع التي تحت الطلب.

وللودائع النقدية مزايا: فإنها تساعد المودع على الادخار، وتحفظ له ماله،

ويكسب منها فائدة، وتؤمن للمصرف المبالغ التي تساعد على عمليات الخصم والائتمان للذين يعودان عليه بالعمولة والفوائد وتكسبه ثقة في نفوس المودعين.^(٩٠)

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة:

يظهر جلياً أن الإيداع في المصارف الربوية بجميع صورته وأنواعه يتضمن الربا؛ من خلال الفوائد التي يحصل عليها العميل جراء إيداع أمواله في هذه البنوك تحت مسمى الفوائد، وأيضاً فيها تقوية لهذه البنوك الربوية الغير شرعية، وهذا الأمر وردت النصوص الشرعية بتحريمه ومنعها وبيانها كما يلي وهي على سبيل المثال لا الحصر:

أ- القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وجه الدلالة: الآية سقت لبيان التفرقة بين البيع والربا رداً لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا إنما البيع مثل الربا وقد علم حل البيع وحرمة الربا بنفس السماع فصار ذلك نصاً في التفرقة ظاهراً في حل البيع وحرمة الربا^(٩١).

ب- السنة النبوية: ما ورد عن جابر قال: لعن رسول الله ﷺ أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء^(٩٢). وجه الدلالة: أن لعن فاعله والمعاون عليه بكتابة

أو شهادة فيه من تفضيع جريمته ما هو كفيلاً بعدم قربانه، وقد أجمعت الأمة سلفاً وخلفاً على أن الربا محرم ولم يوجد مخالف لهذا الإجماع^(٩٣)، ويدل الحديث أيضاً أن المراد بلفظ أكل الربا مطلق التصرف في الربا فعلمنا أن الحرمة غير مختصة بالأكل فقط^(٩٤)، فبذلك يدخل الإيداع في المصارف الربوية في مطلق التحريم الوارد بالنصوص الشرعية وبناءً عليه يُمنع ويحرم عليه هذا الإيداع عملاً بالنصوص الشرعية.

ثالثاً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة الإجمالي واضحاً وجلياً في إباحة إيداع النقود في المصارف الربوية فالرخصة جارية عند انخراق تلك العوائد، والعوائد هنا تم خرقها وذلك لوجود هذا العميل في بلاد الغرب التي لا يتوافر فيها بنوك إسلامية يحفظ فيها نقوده من الهلاك والضياع والسرقات، فالمصارف الإسلامية فقدت وهي العزيمة فكان لزاماً العمل بالرخصة.

وما يثبت بان هذا الاستشهاد بالعمل بالرخصة صحيح توافر معظم ضوابط العمل بالرخصة فمن ضوابط العمل بالرخصة السابق ذكرها أن يكون للرخصة دليل معتبر

شرعا وهذا الضابط متحقق فالدليل الشرعي في هذه المسألة هو دفع الحرج عن هذا المكلف المسلم الذي يعيش في بلاد الكفر وحفظ ماله من الضياع والسرقة وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية جاءت الشريعة الإسلامية تأمر بالحفاظة عليه فهو أحد الضرورات الخمس التي لا تصلح الحياة بفقدائها وعدم حفظها.

ومن الضوابط أيضاً ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية وهذا متحقق في هذه المسألة فلا يوجد بديل شرعي للحفاظ على هذه النقود إلا ارتكاب المحذور وهو التعامل والإيداع في المصارف الربوية في الغرب.

ومن الضوابط أيضاً أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه وهذا الضابط متحقق فيغلب على الظن بأن من لا يقوم بإيداع نقوده في المصارف الربوية في بلاد الغرب خاصة بعض المناطق التي تكثر فيها الجرائم والسرقات سيكون سبب مؤدي لضياع المال وعدم حفظه فسبب الرخصة هنا قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه.

ومع ما تقدم ذكره فمن أجاز العمل بالرخصة^(٩٥) في إباحة إيداع النقود في المصارف الربوية في بلاد الغرب، أجازها ضمن ضوابط وشروط لا يصح تجاوزها أو

إغفالها وهي كما يلي:

- من دُفع له الربا من مصرف ربوي أو غيره، فهذا لا يرد إليه المال، ولا يأكله؛ لأنه كسب خبيث، ولكن يتخلص منه بالتبرع به، أو جعله في مشاريع عامة نافعة كتعبيد الطرق، وبناء السدود، وحفر الآبار ونحو ذلك^(٩٦).

- إن كان الإيداع في البنوك الربوية، وكان الإنسان مضطراً للإيداع خوفاً من السرقة، ولا يوجد مصارف إسلامية يمكن الإيداع فيها، فالإيداع جائز؛ إن لم يكن مطلوباً^(٩٧)، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

المطلب الرابع: قاعدة: "الرخص لا تناف بالمعاصي"^(٩٨).

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

أولاً: ألفاظ القاعدة عند العلماء:

- الرخصة عندنا لا تكون إلا لمطيع فأما العاصي فلا^(٩٩).

- الرخص لا تستباح بالمعاصي^(١٠٠).

ثانياً: دليل القاعدة: من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَجِيمٌ» [البقرة: ١٧٣]

وجه الدلالة: يغفر له ما أكل مما حرم عليه حين اضطر إليه فدل إطلاق المغفرة على قيام الحرمة إلا أنه تعالى رفع المؤاخذه رحمة على عباده^(١٠١)، فإباحة الأكل إن لم يكن عادياً ولا باغياً، فلا يباح لباغ ولا عاد، ولأن الترخص شرع للإعانة على تحصيل المقصد المباح توصلًا إلى المصلحة، فلو شرع ههنا، لشرع إعانة على المحرم، تحصيلًا للمفسدة، والشرع منزّه عن هذا^(١٠٢).

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

هذه القاعدة محل خلاف بين العلماء^(١٠٣) فأن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نظر للشيء فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة وإلا فلا^(١٠٤).

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة (إسقاط حمل الزنا الذي لم تنفخ فيه الروح).

أولاً: صورة المسألة: الحمل الذي نشأ نتيجة اتصال غير شرعي وبالتراضي بين الطرفين، ويرغب كل منهما بإجهاض هذا الجنين علماً بأن هذا الجنين لم تنفخ فيه الروح؛ لأن عمر الجنين أسبوع واحد فقط.

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة: الأصل في الإجهاض الحرمة وعدم الجواز منذ اللحظة الأولى للتلقیح واستقرار النطفة الأمشاج في

الرحم، سواء كان الحمل ناشئاً عن اتصال شرعي أو محرم كالزنا^(١٠٥) وما يدل على ذلك النصوص الشرعية ومنها ما يلي:

من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: ١٨].

وجه الدلالة: أن الجنين لا ذنب له، فلا يباح الجناية عليه، وحقه في الحياة منحة من الخالق منذ علوقه بالرحم وليس لأحد سلبه إياها أو أخذه بإثم أبويه^(١٠٦)، وقتل هذا الجنين هو قتل نفس إنسانية على اعتبار ما سيكون ينطبق عليه النص الأول الناهي عن قتل النفس المعصومة بغير حق.

من السنة النبوية: ما ورد عن عبد الله قال حدثنا رسول الله ﷺ: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة...»^(١٠٧).

وجه الدلالة: يدل الحديث أن بدء مراحل الخلق والتكوين في النطفة، وما كان كذلك لم يجز التعدي عليه وإسقاطه، وما بعده من الأطوار من باب أولى^(١٠٨).

ثالثاً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة متحقق في هذه المسألة فمن أباح إسقاط الجنين قالوا بإباحته في حال الضرورة بحيث يؤدي الإبقاء على الجنين هلاك الأم وموتها ولكن اشترط من قال بإباحة الإجهاض أن هذا الجنين من عقد زواج صحيح، وفي هذه المسألة هذه الرخصة غير مسموح بها؛ لأن سببها معصية الزنا والقول بإباحة الإجهاض في هذه الحالة يناقض نص القاعدة التي اشترطت أن لا يكون سبب الأخذ بالرخصة معصية فإذا كان معصية كما في هذه المسألة فلا تناط ويسمح استخدام هذه الرخصة ويحرم عليها إجهاض هذا الجنين، وهكذا فإن قاعدة الرخص لا تناط بالمعاصي لا ترخص للحامل من زنى بما تجعله رخصة للحامل من نكاح صحيح حتى لا تعان على معصيتها، ولا تيسر لها سبل الخلاص من فعلتها الشنيعة هذه، وما يؤكد هذا الاستشهاد ما ذكره القرافي بقوله: "فأما المعاصي فلا تكون أسباباً للرخص ولذلك المعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لأن سبب هذين السفر وهو في هذه الصورة معصية فلا يناسب الرخصة لأن ترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها" (١٠٩).

وبناءً على ما تقدم من استشهاد فلا يجوز لامرأة مسلمة أن تجهض جنينها بمجرد ثبوت الحمل إلا في حالة واحدة فقط وهي إذا أخبر الأطباء الثقاة أن الحمل يشكل خطراً مؤكداً على حياة الأم فيجوز حينئذٍ الإجهاض حفاظاً على حياة الأم، وأما في غير هذه الحالة فلا يجوز الإجهاض، وإذا حدث الإجهاض فإنه يأتى من أقبل عليه، والإجهاض يرخص فيه عند الضرورة والحاجة المشروعة، وخلاف ذلك يكون ذنباً ومعصية، وهذا حقيقة مضمون قاعدة الرخص لا تناط بالمعاصي، فالقول بإباحة إجهاض حمل الزنا يسهل إشاعة الفاحشة بين الناس لعدم ظهور علاماتها وأماراتها لطمس معالمها (١١٠).

المطلب الخامس: قاعدة: الرخصة عند تحقق الضرورة (١١١)، (١١٢).

الفرع الأول: ألفاظ القاعدة عند العلماء وأدلتها.

أولاً: ألفاظ القاعدة عند العلماء.

بعد البحث تبين بأن الإمام السرخسي تفرد بلفظ هذه القاعدة في كتابة المبسوط ولم يتم ذكرها عند غيره من العلماء.

ثانياً: دليل القاعدة:

من أدلة هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ

أَضْطَرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [المائدة: ٣].

وجه الدلالة: من احتاج إلى تناول شيء من هذه المحرمات التي ذكرها تعالى لضرورة أُلْجَأَتْه إلى ذلك، فله تناول ذلك، والله غفور رحيم له؛ لأنه تعالى يعلم حاجة عبده المضطر، وافتقاره إلى ذلك، فيتجاوز عنه ويغفر له^(١١٣).

الفرع الثاني: بيان معنى القاعدة.

الرخصة باعتبارها فعل الأمر المحرم مع بقاء دليل التحريم لا يجوز الإقدام عليها إلا عند تحقق الضرورة، والمراد بالضرورة هنا: الاضطرار بحيث أن المضطر إذا لم يقدم على فعل الرخصة هلك أو قارب على الهلاك، وليس كل ضرورة توجب الإقدام على الرخصة أو تجيزه، وليس كل فعل محرم يجوز الإقدام عليه مع وجود الضرورة، فمن الأفعال المحرمة ما لا يجوز الإقدام عليه بحال مهما كانت حالة الضرورة كقتل المسلم المعصوم، أو الزنا من الرجل، أو ضرب الوالدين أو أحدهما^(١١٤).

الفرع الثالث: التطبيق المعاصر للقاعدة (التداوي بالأنسولين المأخوذ من الخنزير لمرضى السكري):

أولاً: صورة المسألة:

يعتبر مرض السكري من أخطر الأمراض التي لها آثار خطيرة على الإنسان المصاب به، وعلاجه يبدأ بالحبوب لتنشيط الخلايا الخاصة بإفراز الأنسولين، ولكن في بعض الحالات لا تحقق هذه الحبوب الغرض المنشود، وحينئذ يلجأ الطبيب إلى استخدام مادة الأنسولين عن طريق الإبر، وهي مادة هرمونية تستخرج غالباً منذ اكتشافه من بنكرياس الخنزير^(١١٥)، والأنسولين المستخلص من بنكرياس الخنزير له أثر فعال في تخفيض معدل السكر بالدم لدى المرضى بالبول السكري، الذين لا تفرز غدة البنكرياس لديهم كمية الأنسولين اللازمة لتوازن السكر في الدم، "والأنسولين" هرمون تفرزه غدة "لأنجرهائز" بالبنكرياس، ويؤدي نقص إفرازه إلى مرض البول السكري، كما أن "الأنسولين" يساعد أنسجة الجسم على أكسدة السكر إلى ثاني أكسيد الكربون وماء، كما يساعد الكبد والعضلات على اختزان السكر على شكل "جليكوجين" أي نشاء حيواني، ويساعد أيضاً على تحويل السكر إلى دهن يُخْتَزَن تحت الجلد وفي أماكن أخرى لاستعماله عند فقد الغذاء^(١١٦).

ثانياً: الحكم العام (العزيمة) للمسألة:

بعد عرض صورة المسألة يتبين بأنها تدخل تحت عموم النصوص الشرعية التي تحرم

التداوي بمحرم ومن هذه النصوص ما يلي:
 - من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

وجه الدلالة: كل شيء من الخنزير حرام^(١١٧)، وبذلك يدخل الأنسولين تحت عموم هذا النص الشرعي لأنه مستخرج من بنكرياس الخنزير.

- من السنة ما ورد عن شعبة عن سماك أنه سمع علقمة بن وائل عن أبيه أنه شهد النبي ﷺ وسأله سويد بن طارق أو طارق ابن سويد عن الخمر فنهاه عنه فقال إنما نتداوى بها. فقال رسول الله ﷺ: إِنَّهَا لَيْسَتْ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهَا - دَاءٌ^(١١٨).

وجه الدلالة: فيه دلالة على تحريم التداوي بالخمر؛ لأنها إذا لم تكن دواء قد سلب عنها صلاحيتها للدواء، لم يكن شيء مقتضياً لتناولها فهي باقية على أصل التحريم^(١١٩).

ثانياً: وجه الاستشهاد بالقاعدة والعمل بالرخصة:

يظهر معنى القاعدة الإجمالي واضحاً وجلياً في إباحة استخدام إبر الأنسولين المستخلصة من الخنزير، وهذه الرخصة باعتبارها فعل الأمر المحرم وهو الانتفاع

بالخنزير المحرم مع بقاء دليل التحريم لا يجوز الإقدام عليها إلا عند تحقق الضرورة بحيث أن المضطر المصاب بمرض السكري إذا لم يقدم على فعل الرخصة هلك أو قارب على الهلاك.

وما يثبت بأن هذا الاستشهاد بالعمل بالرخصة صحيح توافر معظم ضوابط العمل بالرخصة فمن ضوابط العمل بالرخصة السابق ذكرها أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً وهذا الضابط متحقق فالدليل الشرعي في هذه المسألة هو دفع الحرج عن هذا المصاب بمرض السكري وحفظ نفسه من الهلاك وهذا مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية جاءت من الشريعة الإسلامية تأمر بالمحافظة عليه فهو أحد الضرورات الخمس التي لا تصلح الحياة بعدم حفظها ومراعاتها وتحقيق وإيجاد كل ما يؤدي إلى حفظها.

ومن الضوابط أيضاً ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية وهذا متحقق في هذه المسألة فلا يوجد بديل شرعي للحفاظ على هذه النفس المصابة بمرض السكري إلا ارتكاب المحذور وهو أخذ إبر الأنسولين المستخلصة من الخنزير.

ومن الضوابط أيضاً أن يكون سبب

الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه وهذا الضابط متحقق فيغلب على الظن بأن من لا يقوم بأخذ هذه الإبر سيكون سبباً مؤدياً لموته وعدم حفظ نفسه، فسبب الرخصة هنا قطعياً لا مشكوكاً فيه.

وما يؤيد هذا الاستشهاد بالعمل بالرخصة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، فعبارة النص دل على إباحة المحذور في حال تحققت الضرورة.

ومن أجاز العمل بالرخصة فقد اشترطوا بعض الشروط والضوابط وهي كما يلي^(١٢٠):

- أ- ألا يوجد بديل يغني عنه ويقوم مقامه.
- ب- أن تدعو إليه ضرورة.

الخاتمة:

وتضمنت أهم النتائج:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا وحبيبنا وزعيمنا ونبينا محمد ﷺ وبعد فقد خلُصت الدراسة إلى جملة استنتاجات، تتمثل في الإجابة عن جميع أسئلة مشكلة الدراسة وبيانها كما يلي:

- حقيقة القواعد الأصولية المتعلقة بالرخصة هي الأسس التي تبين كيفية إعمال الرخصة في التشريع الإسلامي، فهي أسس ومناهج يسير عليها الأصولي فيما شق على عاتق المكلف وجاءت الشريعة الإسلامية تدفعه من خلال إعمال هذه الأسس والمناهج.

- العمل بالقواعد المتعلقة بالرخصة بابه ليس مُشرعاً على مصراعيه، وإنما تضبطه ضوابط يلتزم فيها لإعمال الرخصة وفي حال انتفاؤها يبقى الحكم على العزيمة، وبهذا يقطع الطريق على الاسترسال مع أهواء الناس والأغراض الفاسدة وأهم هذه الضوابط (أن تكون الرخصة فيما أذن فيه شرعاً، أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعاً، أن يكون سبب الرخصة قطعياً أو ظنياً لا مشكوكاً فيه، ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية، وجود مشقة تؤدي إلى الانتقال من حكم العزيمة إلى الأخذ بالرخصة).

- تبين أثر توظيف القواعد المتعلقة بالرخصة واضحاً وجلياً في معرفة حكم القضايا المعاصرة حيث كان عدد القواعد التي تم بحثها خمسة قواعد وكل قاعدة يندرج تحتها تطبيق أو تطبيقين بيانها كما يلي:

- قاعدة: الرخصة لمعنى خاص لا تثبت مع

عدمه" تطبيقها: "التداوي بالمخدرات في مرحلة التعافي" أثر القاعدة في حكم المسألة: الرخصة إنما شرعت لمعنى خاص وهذا المعنى الخاص متحقق في هذا الأسلوب من العلاج الذي يعيد هذا الشخص المدمن إلى حياته الطبيعية وهذا سبب كفيل بنقل الحكم من كونه عزيمة يمنع استخدام هذه المادة المخدرة إلى كونه رخصة يبيح استخدام هذه المادة المخدرة.

- قاعدة: "الرخص فيما لا يصبر عليه من المشاق المطلوبة وفي المقدور عليه عزيمة أو مباح" تطبيقاتها "استخدام المخدر في عملية القلب المفتوح" هذه الرخصة واجبة تأخذ حكم العزيمة فهي رخصة من وجه وعزيمة من وجه آخر. والتطبيق الثاني: "الإفطار في نهار رمضان للمسافر في الطائرة ولا يشعر بمشقة" أثر القاعدة في حكم المسألة: في إباحة الإفطار للمسافر في نهار رمضان وهو لا يشعر بمشقة فهذه من قبيل الرخص التي لم تختص بالطلب من الشارع الحكيم، فتبقى على أصلها من الإباحة، فللمكلف أن يأخذ بالعزيمة ويبقى صائماً ولا يفطر، وله أن يأخذ بالرخصة ويفطر نظراً لتحقيق علة الإفطار وهو السفر بغض النظر عن وجود مشقة أو انتفاءها.

- قاعدة "العزائم مطرده مع العادات الجارية والرخص جارية عند انخراق تلك

العوائد" تطبيقها: "الإيداع لدى المصارف الربوية في بلاد الكفر التي لا يوجد فيها مصارف إسلامية"، أثر القاعدة في حكم المسألة: في إباحة إيداع النقود في المصارف الربوية فالرخصة جارية عند انخراق تلك العوائد، والعوائد هنا تم خرقها وذلك لوجود هذا العميل في بلاد الغرب التي لا يتوافر فيها بنوك إسلامية يحفظ فيها نقوده من الهلاك والضياع والسرقات، فالمصارف الإسلامية فقدت وهي العزيمة فكان لزاماً العمل بالرخصة.

- قاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي" تطبيقها: "إسقاط حمل الزنا الذي لم تنفخ فيه الروح"، أثر القاعدة في حكم المسألة: الإجهاض يرخص فيه عند الضرورة والحاجة المشروعة، وخلاف ذلك يكون ذنباً ومعصية وفي هذه المسألة يجرم الإجهاض لان سببها معصية.

- قاعدة: "الرخصة عند تحقق الضرورة" تطبيقها: "التداوي بالأنسولين المأخوذ من الخنزير لمرض السكري"، أثر القاعدة في حكم المسألة: الانتفاع بالخنزير المحرم مع بقاء دليل التحريم لا يجوز الإقدام عليها إلا عند تحقق الضرورة بحيث أن المضطر المصاب بمرض السكري إذا لم يقدم على فعل الرخصة هلك أو قارب على الهلاك.

الهوامش:

- (١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، مادة (قعد)، ج٥، ص٩٠.
- (٢) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، مادة (قعد)، ج٣، ص٣٥٧، انظر: فيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي المكتبة العلمية بيروت، مادة (قعد)، ج٢، ص٥١٠.
- (٣) جابر، صالح محمود، القواعد الأصولية المتعلقة بالعرف وتطبيقاتها في صيغ الاستثمار الإسلامية المعاصرة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٤ العدد ١، ٢٠١٧، ص٤٨.
- (٤) سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق- دار الفكر، طبعة ٢٠٠٠م، ص٣٢٧.
- (٥) زين العابدين، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، تحقيق: السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت ١٩٨٥م، ج١ ص٥١، التفتازاني، مختصر المعاني، ط١، دار الفكر، ج١، ص٦.
- (٦) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج٢، ص٥١٠.
- (٧) الندوي، علي، القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، ط٤، دار القلم- دمشق، ص٣٥.
- (٨) جابر، صالح محمود، القواعد الأصولية المتعلقة بالعرف وتطبيقاتها في صيغ الاستثمار الإسلامية المعاصرة، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٤ العدد ١، ٢٠١٧، ص٤٨.
- (٩) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (أصل)، ج١، ص١٠٩.
- (١٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أصل)، ج١١، ص١٦.
- (١١) الفيومي، المصباح المنير، ج١، ص٩٥. إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ج١، ص٢٧.
- (١٢) سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص٦٩.
- (١٣) الزركشي، البحر المحيط، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ٢٠٠٠م، ج١، ص٢٧. التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح- مصر، ج١، ص١٤.
- (١٤) جابر، القواعد الأصولية المتعلقة بالعرف وتطبيقاتها في صيغ الاستثمار الإسلامية

المعاصرة، ص ٤٨.

(١٥) السدلان، صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى، دار بلنسية- الرياض، طبعة ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ص ٢٠. ندوي، على أحمد، القواعد الفقهية، الدار الشامية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ص ٥٩.

(١٦) السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، ص ٢٠. الندوي، القواعد الفقهية، ص ٥٩. (١٧) السنوسي، أحمد الطيب، الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية، دراسة نظرية تطبيقية، رسالة دكتوراه، الطبعة الأولى، دار التدمرية، الرياض ١٤٢٤هـ، ص ٤٠٠.

(١٨) مصطفى، محمد شريف، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، ٢٠١١م، ص ٢٨٣. (١٩) ابن منظور، لسان العرب، مادة: رخص، ج ٧، ص ٤٠.

(٢٠) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، تحقيق: محمود خاطر، مادة (رخص)، ج ١، ص ٢٦٧. (٢١) ابن فارس، معياريس اللغة، مادة (رخص)، ج ٢، ص ٤١٥.

(٢٢) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور- دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م،

بيروت، ج ١، ص ٢٩٦.

(٢٣) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٦٦.

(٢٤) النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، ج ١، ص ٤٣٠.

(٢٥) الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، تحقيق: محمد عبدالسلام عبد الشافي، ج ١، ص ٧٨.

(٢٦) ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي أبو محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، تحقيق: عبدالعزيز عبد الرحمن السعيد، ج ١، ص ٦٠.

(٢٧) الأسنوي، عبدالرحيم بن الحسن أبو محمد، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو، ج ١، ص ٧١.

(٢٨) انظر: السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، بيروت، ج ١، ص ١٣٨.

- (٣٣) إبراهيم، محمد يسري، دار اليسر، فقه النوازل للأقليات المسلمة «تأصيلاً وتطبيقاً»، القاهرة- جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ص ٤٦٧.
- (٣٤) عبدالعظيم، الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها، ص ٨٣. سنوسي، الرخصة عند الأصوليين ضوابطها وأحكامها، ص ٢٩٨.
- (٣٥) إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة، ص ٤٦٩.
- (٣٦) سنوسي، الرخصة عند الأصوليين ضوابطها وأحكامها، ص ٢٩٧. انظر: عبدالعظيم، الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها، ص ٨٦.
- (٣٧) الزحيلي، وهبة، حقوق الأطفال والمسنين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد ١٢، مجلد ٤.
- (٣٨) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي أبو محمد، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ج ٤، ص ١٩٦. انظر: الغزي، مؤسوعة القواعد الفقهية، ج ٤، ص ٣٩٨.
- (٣٩) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج ١، ص ٨٥. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ج ١، ص ٨٦، لجنة مكونة من
- عبدالعظيم، عبدالسلام عبدالفتاح، الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ٢٢، ٢٠١٥م، ص ٧٧.
- (٢٩) انظر: سنوسي، عبدالوهاب حسن، الرخصة عند الأصوليين ضوابطها وأحكامها، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، العدد ١٩، ج ٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٩٥. عبدالعظيم، الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها، ص ٧٨.
- (٣٠) الرخصة لا بد فيها من تحقق سببها [١] حاشية البجيرمي، ج ١، ص ١٤٣، الرخصة عند تحقق الضرورة [٢] المبسوط للسرخسي، ج ٢٤، ص ٧٦؛ وموسوعة القواعد الفقهية للبورنوي، ج ٥، ص ٣٩٧، يقتصر بالرخصة على مورد اليقين [٣] الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية للعالمي، ج ٣، ص ٤٣٩. (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج ٧، ص ٣٤٨).
- (٣١) سنوسي، الرخصة عند الأصوليين ضوابطها وأحكامها، ص ٢٩٦. عبدالعظيم، الرخصة الشرعية حقيقتها وضوابط العمل بها، ص ٨٢.
- (٣٢) الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنوي أبو الحارث، مؤسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ج ٤، ص ٤٠٠.

عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية،
مَجْلَةُ الْأَحْكَامِ الْعَدْلِيَّةِ، نور محمد،
كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي،
ص ١٩.

(٤٠) ابن نُجَيْمٍ، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ، ج ١، ص ٨٦.

(٤١) ما أخرجه البيهقي في سننه: كتاب:
الطهارة، باب: من صلى وفي ثوبه أو
نعله أذى أو خبث لم يعلم به ثم علم به،
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن
علي، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز -
مكة المكرمة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، تحقيق:
محمد عبد القادر عطا، ج ٢، ص ٤٠٢.
الحكم على الحديث: قال الحاكم: صحيح
على شرط مسلم، الكويطي، أبو حذيفة
نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان،
أَيْسُ السَّارِي فِي تَحْرِيجِ وَتَحْقِيقِ
الْأَحَادِيثِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ
العسقلاني في فَتْحِ الْبَارِي، تحقيق: نبيل
بن منصور بن يعقوب البصارة، مؤسسة
السَّامَةِ، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان،
الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج ٣،
ص ١٨٠.

(٤٢) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد
الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة،
دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م،
ج ١، ص ٣٩٥.

(٤٣) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٢٧.
البورنو الغزي، مُوسُوعَةُ الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ،

ج ٤، ص ٣٩٨.

(٤٤) حيدر، علي، درر الأحكام شرح مجلة
الأحكام، تحقيق المحامي فهمي الحسيني،
دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ج ١،
ص ٣٥.

(٤٥) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ١٩٦.

(٤٦) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي
بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس
الدين الجامع لأحكام القرآن محقق: هشام
سمير البخاري: دار عالم الكتب، الرياض،
المملكة العربية السعودية، طبعة ١٤٢٣هـ/
٢٠٠٣م، ج ٦، ص ٢٨٩.

(٤٧) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب
(الأشربة)، باب (شراب الخلواء والعسل)،
البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله
الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد
زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة،
الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، ج ٧، ص ١١٠.

(٤٨) دواء خبيث: الدواء الخبيث يكون من
جهتين، أحدهما: النجاسة وهو الحرام،
كالخمر ونحوها، ولحوم الحيوان المحرمة
وأروائها وأبوالها، وكلها نجسة وخبيثة،
وتناولها حرم، إلا ما خصت السنة من
أبوال الإبل عند بعضهم، والجهة
الأخرى: من جهة الطعم، والمذاق، ولا
ينكر أن يكون كره ذلك لما فيه من المشقة
على الطباع، و كراهية النفوس لها. ابن
الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك

- ج ٣٢، ص ٢٤١.
- (٥٣) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٢٠.
- المريني، الجليلي، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص ٢٢٧.
- (٥٤) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج ٢٨، ص ٧٢.
- (٥٥) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج ٢٨، ص ٧٢.
- (٥٦) الخمار: يعني بالخمار العمامة لأنها تخمر الرأس أي تغطيه.
- (٥٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: باب المسح على الناصية والعمامة، مسلم، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ١، ص ٢٣١.
- (٥٨) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد الثامن، الأخذ بالرخصة وحكمه تتبع الرخص - التلفيق ورأي الفقهاء فيه، التازري، مصطفى كمال، العدد ٨، ص ٢٩٤.
- (٥٩) أخرجه النسائي في سننه، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: تعجيل الظهر في البرد، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م،
- بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ج ٧، ص ٥٣٩.
- (٤٩) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب (أبواب الطب عن رسول الله ﷺ)، باب (ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره)، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق، أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ج ٤، ص ٣٨٧.
- الحكم على الحديث: (إسناده ثقات) عبد الوهاب، محمد بن سليمان التميمي، مجموعة الحديث على أبواب الفقه، تحقيق: خليل إبراهيم ملا خاطر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ج ٢، ص ٢٢٨.
- (٥٠) البيهقي، السنن الكبرى، ج ١٠، ص ٩.
- (٥١) مجلة البحوث الإسلامية، المخدرات والعقاقير النفسية أضرارها وسلباتها السيئة على الفرد والمجتمع وطرق مكافحتها والوقاية منها، صالح بن غانم السدلان، ج ٣٢، ص ٢٤١.
- (٥٢) السدلان، المخدرات والعقاقير النفسية أضرارها وسلباتها السيئة على الفرد والمجتمع وطرق مكافحتها والوقاية منها،

ج ٢، ص ١٩٠، الحكم على الحديث:

(صحيح)، التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ج ١، ص ١٣٧.

(٦٠) الإبراد: بهمزة مفتوحة مقطوعة، وكسر الرءاء، أي: ادخلوا في صلاة الظهر في وقت البرد وهو انكسار شدة حر الظهيرة. التميمي، أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٤٨٣.

(٦١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر، البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١١١.

(٦٢) قاسم، حمزة محمد، منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، مكتبة دار البيان، دمشق - الجمهورية العربية السورية، مكتبة المؤيد، الطائف - المملكة العربية السعودية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٧٢.

(٦٣) انظر: فاعور، محمود عبد الهادي، المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، صيدا - لبنان، ص ٢٩٢. إبراهيم، فقه النوازل

للاقلية المسلمة، ج ١، ص ٣٨٩.

(٦٤) ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الرخصة قد تكون واجبة، كأكل الميتة عند خوف الهلاك، إذ لو لم يأكل منها كان عاصياً، وهو مذهب أبي حنيفة والصحيح من مذهب مالك، وهو أحد الوجهين للشافعية، وهو أحد الوجهين عند الحنابلة أيضاً، وقال مسروق: من اضطر إلى أكل الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل حتى مات، دخل النار، إلا أن يعفو الله عنه.

وقال أبو الحسن الطبري: وليس أكل الميتة عند الضرورة رخصة بل هو عزيمة واجبة، ولو امتنع من أكل الميتة كان عاصياً، نقله القرطبي وغيره، وجاء في تلقيح الأفهام العلية قوله: ثم اعلم أن الإنسان إذا اضطر لأجل الضرورة لإنقاذ نفسه أو طرف من أطرافه ولكنه لم يفعل ومات فإنه يموت عاصياً آثماً؛ لأن حفظ نفسه وأطرافه واجب عليه، ففعل المحرم حال الاضطرار ليس من الرخص المستحبة، وإنما هو من الرخص الواجبة، فهو عزيمة لا يجوز تركه.

وذهب قلة من أهل العلم إلى عدم الوجوب، ولو أدى عدم الأكل إلى الهلاك. منهم أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية، وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة رحمهم الله وغيرهم.

انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٢، ص ٢٣٢؛

- وابن قدامة، الشرح الكبير، ج ١١، ص ٩٦؛
والشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٦٥؛
والسعيدان، تلقيح الأفهام العلية بشرح
القواعد الفقهية، ج ١، ص ٥٢. انظر:
الشنقيطي، أضواء البيان، ج ١، ص ٦٦
(معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية،
ج ٢٨، ص ٧٠-٧١).
- (٦٥) انظر: الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم،
نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار
الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة
الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ١، ص ١٢١.
السيوطي، الأشباه والنظائر، ج ١، ص ٨٢.
إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة،
ج ١، ص ٣٩٠.
- (٦٦) المربني، القواعد الأصولية عند الإمام
الشاطبي، ص ٢٢٧-٢٢٨، إبراهيم، فقه
النوازل للأقليات المسلمة، ج ١، ص ٣٩٠.
(٦٧) إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة،
ج ١، ص ٣٩٠.
- (٦٨) الحزمي، فهد بن عبد الله، الوجيز في
أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة
عليها، جامعة الإيمان، اليمن، طبعة
٢٠١١م، ص ١٣.
- (٦٩) مجلة البحوث الإسلامية، المخدرات
والعقاقير النفسية أضرارها وسلبياتها
السيئة على الفرد والمجتمع وطرق
مكافحتها والوقاية منها، السدلان، العدد
٣٢، ص ٢٣٣.
- (٧٠) المزور: ويكون من الذرة ومن الشعير
ومن الحنطة.
- (٧١) البثع: هو نبيذ العسل وهو خمر أهل اليمن،
ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٤.
- (٧٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب:
(الأشربة)، باب: (بيان أن كل مسكر خمر
وأن كل خمر حرام)، مسلم، صحيح
مسلم، ج ٣، حديث رقم ١٥٨٦.
- (٧٣) الشنقيطي، محمد بن محمد المختار،
أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة
عليها، مكتبة الصحابة، جدة، الطبعة
الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٢٧٧.
الغزي، مؤسوعة القواعد الفقهية، ج ١،
ص ٣٨.
- (٧٤) الحصين، عبد السلام بن إبراهيم بن محمد،
تطبيق القواعد الفقهية على مسائل التخدير
المعاصرة، أستاذ أصول الفقه المساعد في
كلية الشريعة بالأحساء، ص ٤٢.
- (٧٥) انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد
ابن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي
الظاهري، المحلى، دار الفكر للطباعة
والنشر والتوزيع، ج ٦، ص ٢٥٠.
- (٧٦) انظر: ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ٢٥٠.
ريان، أحمد طه، رخصة الفطر في سفر
رَمَضَانَ مَا يَتَرَبُّبُ عَلَيْهَا مِنَ الْأَثَارِ، مجلة
الجامعة الإسلامية، ص ٥٤.
- (٧٧) كراع الغميم: على ثلاثة أميال من
عسفان. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب،

(٨٥) انظر: ابن حزم، المحلى، ج٦، ص ٢٥٠، بتصرف.

(٨٦) انظر: ابن حزم، المحلى، ج٦، ص ٢٥٠. ريان، رخصة الفطر في سفر رمضانَ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا مِنَ الْأَثَارِ، ص ٥٤ بتصرف. (٨٧) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٥٤٢ بتصرف. (٨٨) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٥٤٣ بتصرف. (٨٩) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، منظمة المؤتمر الإسلامي/ جدة، بحث الأخذ بالرخصة وحكمه، حمداتي شبيها ماء العينين، العدد ٨.

(٩٠) إعداد هيئة كبار العلماء اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، بحث في المعاملات المصرفية، مجلة البحوث الإسلامية- الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ج٨، ص ٥٨.

(٩١) الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق أبو علي، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي-بيروت، ١٤٠٢هـ، ج١، ص ٦٨. (٩٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب (المساقاة)، باب: (لعن أكل الربا ومؤكله)، ج٣، ص ١٢١٩.

(٩٣) الرافعي، عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم أبو القاسم القزويني، الشرح الكبير، تحقيق: علي محمد عوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-

القاموس المحيط، ج٣، ص ٧٨.

(٧٨) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب: (الصيام)، باب: (جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر وأن الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم ولمن يشق عليه أن يفطر)، ج٢، ص ٧٨٥ رقم الحديث ١١١٤.

(٧٩) لاشين، موسى شاهين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، الطبعة الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ج٤، ص ٥٧٠.

(٨٠) ريان، رخصة الفطر في سفر رمضانَ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا مِنَ الْأَثَارِ، ص ٥٧.

(٨١) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب (الصيام)، باب (التخير في الصوم والفطر في السفر)، مسلم، صحيح مسلم، ج٢، ص ٧٩٠.

(٨٢) ريان، رخصة الفطر في سفر رمضانَ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا مِنَ الْأَثَارِ، ص ٥٥.

(٨٣) ابن تيمية، محمد بن علي بن أحمد بن عمر بن يعلى، أبو عبدالله، بدر الدين البعلبي، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تحقيق: عبدالمجيد سليم- محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، تصوير دار الكتب العلمية، ج١، ص ٢٨٥.

(٨٤) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٥٤١.

- ١٩٩٧م، ج٤، ص٦٧.
- (٩٤) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين
الرازي الشافعي المعروف بالفخر أبو
عبدالله فخر الدين، تفسير الفخر الرازي،
دار إحياء التراث العربي، ج٧، ص٧٢.
- (٩٥) انظر: الأسهم المختلطة في ميزان الشريعة،
صالح بن مقبل بن عبدالله العصيمي
التميمي، تلخيص فتاوى اللجنة الدائمة،
مجلة البيان، العدد ١٨، ص٤٩، أبحاث
المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي
بجامعة أم القرى بمكة.
- (٩٦) انظر: التوجيهي، محمد بن إبراهيم بن
عبدالله، موسوعة الفقه الإسلامي، بيت
الأفكار الدولية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ-
٢٠٠٩م، ج٣ ص٤٩٢. القحطاني، سعيد
بن علي بن وهف، الربا- أضراره وآثاره في
ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير،
الرياض، مؤسسة الجريسي للتوزيع
والإعلان، الرياض، ج١، ص٦١.
- (٩٧) الدُّيَّان، أبو عمر دُيَّان بن محمد، المَعَامَلَاتُ
الْمَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصَرَةٌ، مكتبة الملك فهد
الوطنية، الرياض- المملكة العربية السعودية،
الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ، ج١٢، ص٢٨٢.
- (٩٨) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج١،
ص١٣٨، الزركشي، محمد بن بهادر بن
عبدالله أبو عبد الله، المنشور في القواعد،
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-
الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، تحقيق:
- تيسير فائق أحمد محمود، ج٢، ص١٦٧.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي
ابن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، دار
الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ-
١٩٩١م، ص١٣٥.
- (٩٩) الشافعي، أبي عبدالله محمد بن إدريس،
الأم، دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/
١٩٨٣م، ج١، ص٢٥٩.
- (١٠٠) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس،
الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب،
١٩٩٤م، لبنان- بيروت، ج١، ص٣٢٢.
- (١٠١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير في
علم الأصول، دار الفكر، ١٤١٧هـ-
١٩٩٦م، لبنان- بيروت، ج٢، ص٢٠٢.
- (١٠٢) وَهْبَةُ الرُّحَيْلِيِّ، الْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ وَأَدَلَّتُهُ،
دار الفكر- دمشق/ سورية، الطبعة الرابعة،
ج٢، ص٢٨٠.
- (١٠٣) وأكثر الخلاف في القاعدة كان حول سفر
المعصية، حتى إنه وردت في ذلك قاعدة
خاصة به هي: لَا يُتْرَخَّصُ فِي سَفَرِ الْمَعْصِيَةِ
[١] روضة الطالبين، النووي، ج١،
ص٣٨٨، ويقابلها عند المخالف: "العاصي
في سفره يترخص بالرخص" [٢]. أصول
السرخسي، ج١، ص٩٢، للمسافر العاصي
إذا اضطرَّ إلى أكل الميتة، فالمانعون من
الترخص حملوا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ على أن أكل

جامعة الأقصى غزة، مجلد ٢٠، عدد ٢،
ص ١٦٠.

(١٠٦) الكيلاني، عقوبة اغتصاب المرأة وحكم
إسقاط الحمل منه في الفقه الإسلامي،
ص ١٥٦.

(١٠٧) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب
(القدر)، باب: (باب كيفية الخلق الآدمي
في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله
وشقاوته وسعادته)، مسلم، صحيح مسلم،
ج ٨، ص ٤٤.

(١٠٨) الموسوعة الميسرة في فقه القضايا
المعاصرة، القضايا المعاصرة في الفقه الطبي،
إعداد مركز التميز البحثي في فقه القضايا
المعاصرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦ هـ، ص ١٤.
(١٠٩) القرافي، الفروق، تحقيق خليل المنصور،
ج ٢، ص ٦٢.

(١١٠) الكيلاني، عقوبة اغتصاب المرأة وحكم
إسقاط الحمل منه في الفقه الإسلامي،
ص ١٥٧.

(١١١) تنبيه الرخصة لا تكون عند تحقق
الضرورة فقط بل هي اعم من ذلك، فهي
تكون عند تحقق المشقة والمشقة أعم من
أن تكون ضرورة.

(١١٢) السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد
بن أبي سهل، المبسوط، تحقيق: خليل محي
الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،
١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م، ج ٢٤، ص ١٣٩.

الميتة منوط بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ ولا عاد، فيبقى في غير هذه الحالة
على أصل الحرمة، ويكون الحكم كذلك
في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص
أو بالإجماع على عدم الفصل. [٣] انظر:
أحكام القرآن لابن العربي، ج ١، ص ٥٨.
مسلم، الثبوت، ج ١، ص ١٦٥. رفع الحرج
ليعقوب الباحسين، ص ٤١٩-٤٢٠، المشقة
تجلب التيسير، للباحسين، ص ٤٦٦. أما
المميزون للترخص فيرون أن سبب الرخصة
قائم وهو السفر، أما العصيان فهو أمر
خارج عن السفر. [٤] انظر: الزيلعي، تبين
الحقائق، ج ١، ص ٢٠٥. وهناك من فرق
بين رخص الحضر ورخص السفر، فسفر
المعصية يؤثر في رخصة تختص بالسفر
كتقصير الصلاة والفطر في رمضان، فلا
يترخص فيها، أما الرخص التي تكون في
السفر والحضر كالتيتم وأكل الميتة للمضطر
والمسح على الخفين فيترخص فيها [٥].
انظر شرح مختصر خليل للخرشي، ج ٢،
ص ٣٧٩. منح الجليل شرح مختصر خليل،
لمحمد عlish، ج ٥، ص ١٧٢. (معلمة زايد
للقواعد الفقهية والأصولية، ٣٦٢/٧).

(١٠٤) الزركشي، المشور في القواعد، ج ٢،
ص ١٧٠.

(١٠٥) الكيلاني، جمال أحمد زيد، عقوبة
اغتصاب المرأة وحكم إسقاط الحمل منه
في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الأقصى -

تحقيق: علي بن عبد الله الزبن، دار هجر،
الطبعة: الأولى ٢٠٠٧م، ج ٩، ص ١٧٨.
(١٢٠) من فتاوى الشيخ عبد العزيز الباز
واللجنة الدائمة للإفتاء وهيئة كبار العلماء،
الفتاوى المتعلقة بالطب وأحكام المرضى،
إشراف صالح الفوزان، نشر إدارة البحوث
العلمية والإفتاء- السعودية، الطبعة الأولى،
١٤٢٤هـ، ج ١، ص ٢١٠-٢١٢.

(١١٣) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر
القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم،
تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة
للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ-
١٩٩٩م، ج ٣، ص ٢٩.
(١١٤) البورنو الغزي، مؤسوعة القواعد
الفقهية، ج ٤، ص ٣٩٧.
(١١٥) داغي، علي محيي الدين القره، المحمدي،
علي يوسف، فقه القضايا الطبية المعاصرة،
دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة
الثانية، ١٤٢٧هـ، ص ٢٤٩-٢٥٠.
(١١٦) مجموعة من العلماء، مبادئ علم الأدوية
والعلاج، ترجمه إلى العربية: زينب حسين،
وراجعه: عبد الوهاب البرلسي، مجلة الوعي
الإسلامي ١٩٧٨م، العدد ١٦٦.
(١١٧) القيرواني، ابن أبي زيد، عبد الله بن
عبد الرحمن (ت ٣٨٦هـ)، متن الرسالة،
دار الفكر، ج ١، ص ١٥٢.
(١١٨) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب: الطب،
باب: كراهية التداوي بالمسكر، الترمذي،
محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، الجامع
الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث
العربي- بيروت، تحقيق أحمد محمد شاكر
وآخرون، ج ٤، ص ٣٨٧، الحكم على
الحديث: هذا حديث حسن صحيح نص
عليه الترمذي في سننه.
(١١٩) المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد
اللاعي، البدر التمام شرح بلوغ المرام،

المسائل الفقهية التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة من خلال تراجمه في صحيحه (العبادات أنموذجاً) دراسة تحليلية مقارنة

د. حازم عبد الفتاح أبوعليا*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١/١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٦ م

ملخص

يتناول هذا البحث مسألة مهمة وهي (المسائل التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة في باب العبادات) وقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: المسائل التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة في أبواب الطهارة وهي حكم جلود الميتة قبل الدبغ وحكم الانتفاع بها، المبحث الثاني: مخالفته للمذاهب في أبواب الصلاة في اشتراط الطهارة لسجود التلاوة، وإتمام الصفوف، والمبحث الثالث: مخالفته للمذاهب في أبواب الزكاة في معنى سهم (في سبيل الله من مصارف الزكاة)، ومن يخرج زكاة الفطر عن العبد.

يبيّن فيه الباحث قول الإمام البخاري من خلال التراجم وأقوال الشراح ودليله ومنزعه الأصولي في كل مسألة مقارنة مع أقوال المذاهب الأخرى وأدلتهم ومناقشة الأدلة وبيان الراجح من الأقوال.

وقد توصل الباحث إلى أن الإمام البخاري قد خالف المذاهب الأربعة في هذه المسائل، ولكن قوة أدلة الجمهور راجحة ومقدمة على ما ذهب إليه البخاري في هذه المسائل.

Abstract

This study aims at examining the issues in which the Imam Al-Bukhaari disagreed with the four doctrines in worship practicing chapter. The study was divided into three sections. First, the issues in which Al-Bukhaari disagreed with the four schools of thought in terms of body washing and ablution conditions. Second, Al-Bukhaari disagreement with the four doctrines in terms of prayers and the conditions for the recitation

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

prostration. Third, his violation of the doctrines in the sections of zakat on the meaning of shares (for the sake of Allah from zakat), and whoever gives zakat Al-Fitr on behalf of a worshiper. In this study, the researcher revealed the approach and schools Al-Bukhari belonged to through the biographies by the narrators and pieces of evidence in each issue compared to the opinions of other doctrines and the discussed proofs and pieces of evidence.

المقدمة:

وبيان فقهه أعظمها كتاب فتح الباري لابن حجر العسقلاني ومن قبله ابن رجب رحمهم الله جميعاً؛ ولكن الإشكال الذي يطرحه القارئ للصحيح، ولتراجم الإمام البخاري، وطريقة استدلاله؛ لأي مذهب ينتسب البخاري؟ وما هو منهجه الاستدلالي؟ مما جعل أصحاب المذاهب الأربعة يتنازعون في مذهب البخاري فكل واحد ينسبه إلى مذهبه ؛ ومما يدل على ذلك أنه قد شرحه علماء من كل مذهب فالمالكية وهم أول من شرحه أحمد بن نصر الداودي (٤٠٢هـ) واسم كتابه النصيحة، وشرحه الحنفية كالعيني في عمدة القاري، والشافعية كابن حجر في فتح الباري، والحنابلة كابن رجب في كتابه فتح الباري، وقد ترجم له كل مذهب وجعلوه من علمائهم؛ ولكل وجهة نظره واستدلاله، والذي يترجح -والله أعلم- أن البخاري لم

الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، له الشكر على ما أعطى وأنعم والصلاة والسلام على هادي البشر سيدنا محمد ﷺ، وعلى الآل والصحب الكرام وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد: فإن الإمام البخاري رحمه الله تعالى نال منزلة عظيمة وتبوأ مكانة مرموقة فلم تتوقف براعة الإمام عند الصنعة الحديثية بل تجلت فطنته في دقة استنباطه للأحكام من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية ما يدل على ذكائه وملكته الفقهية في الاجتهاد، ولذلك ألفت كتب كثيرة قديماً وحديثاً في منهج البخاري في صنعته الحديثية في كتابه المبارك الذي كتب له القبول الموسوم بـ "الجامع الصحيح" وكذلك كان هناك من الكتب والمؤلفات في فقه الإمام البخاري

٢- ما هو المنزاع الأصولي للإمام البخاري في المسائل التي خالف فيها المذاهب الأربعة، وكذلك منزاع المذاهب الأربعة في استدلالهم؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذا الدراسة إلى:

١- بيان المسائل التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة في أبواب الطهارة والصلاة والزكاة.

٢- بيان المنزاع الأصولي عند الإمام البخاري في المسائل التي خالف فيها المذاهب الأربعة.

أهمية الدراسة:

ستلقي هذه الدراسة الضوء على جانب مهم من فقه الإمام البخاري؛ وهي المسائل التي خالف فيها المذاهب الأربعة وسبب مخالفتهم ومنزعه الأصولي الذي بنى عليه رأيه، وتبين استقلالية الأمام في الاجتهاد وعدم تقيده بمذهب معين.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات كثيرة تكلمت عن فقه البخاري قديماً وحديثاً، إما بتأليف كتب خاصة ككتاب محمد أبو فارس فقه البخاري، وعبد المجيد هاشم الحسيني، أو من خلال رسائل الماجستير كرسالة الباحثة زهور محمد عبده محمد فقه البخاري في كتاب الجمعة،

يكن ملتزماً بمذهب معين بل هو من أهل الاجتهاد، ولذلك قال عنه بعض العلماء أنه وصل رتبة الاجتهاد^(١)؛ والمتبع لتراجم البخاري يجده يخالف مرة الحنفية ومرة الشافعية وكذلك المالكية، والحنابلة، فلم يكن مقلداً لأحد منهم، وكذلك في أصول استنباطه فمنهجه مستقل مع أن شيوخه من علماء المذاهب كلها فشيخه إسحق بن راهويه ونعيم بن حماد وأحمد بن حنبل وغيرهم من العلماء، ومع ذلك نجده في تراجمه يوافق أحد المذاهب الأربعة وهذا ما أداه إليه اجتهاده؛ ولكن هل خرج البخاري في تراجمه عن المذاهب الأربعة خاصة بعد استقرار المذاهب خصوصاً الحنفية والمالكية والشافعية وقرب عهده بالإمام أحمد وأخذه عنه مباشرة، وإذا خرج في مسائل ما هو دليله في خروجه عن قولهم.

إشكالية الدراسة:

لما كان الإمام البخاري تبوأ منزلة عالية في الفقه ودقة في الاستنباط من الأحاديث ظهرت في تراجمه لأبواب صحيحه فإن هذه الدراسة ستجيب عن الأسئلة الآتية:

١- ما هي المسائل التي خالف فيها البخاري المذاهب الأربعة في أبواب الطهارة والصلاة والزكاة.

الخوف العيدين والوتر" في جامعة أم القرى" ورسائل الدكتوراه كرسالة الباحث نزار عبدالكريم بن سلطان الحمداني في جامعة أم القرى، وغيرها من الأبحاث.

فهذه الدراسات تكلمت بعد الاطلاع أنها تتكلم عن فقه البخاري في تراجمه عوماً، وبعد البحث لم يجد الباحث من أفرد أو تكلم عن مخالقات البخاري للمذاهب الأربعة في فقهه من خلال تراجمه في دراسة متخصصة فيما اطلع عليه من الكتب أو رسائل الماجستير أو الدكتوراه أو الأبحاث المنشورة.

منهجية الدراسة:

تقوم هذه الدراسة على المنهج الآتي:

١- الاستقراء: حيث قام الباحث باستقراء تراجم صحيح البخاري في قسم العبادات وحصر المسائل التي خالف فيها البخاري الأئمة الأربعة.

٢- التحليلي: حيث تم تحليل قول البخاري وتحقيق قوله وإثبات المخالفة وذلك بالرجوع إلى شراح صحيح البخاري وممن صرح بأن البخاري قد خالف الأئمة الأربعة، وذكر المنزعة الأصولي لكل من البخاري والأئمة الأربعة إن أمكن.

٣- المقارن: مقارنة قول البخاري بالمذاهب

الفقهية الأربعة بذكر أقوالهم وأدلتهم، علماً بأنه سيكون عنوان كل مطلب هي المسألة التي خالف فيها الإمام البخاري المذاهب الأربعة والنص كما هو من صحيح البخاري في ترجمته.

ستكون خطة البحث على النحو الآتي:
مقدمة وأربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالإمام البخاري وصحيحه.

المبحث الثاني: الطهارة وفيه مطلبان:

المطلب الأول: طهارة جلود الميتة قبل الدبغ.

المطلب الثاني: الانتفاع بجلود الميتة قبل الدبغ.

المبحث الثالث: الصلاة وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سجود التلاوة بغير طهارة.

المطلب الثاني: إتمام الصفوف.

المبحث الرابع: الزكاة وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى في سبيل الله الواردة في آية الصدقات.

المطلب الثاني: صدقة الفطر من يخرجها

عن العبد المملوك.

النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالإمام البخاري وصحيحه

أولاً: التعريف بالإمام البخاري.

اسمه ونسبه:

أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن

إبراهيم بن المغيرة بن بَرْدَزْبَه، الجعفي مولاهم، البخاري.

والْبُخَارِي: نسبة إلى مدينة بُخَارَى الواقعة في بلاد ما وراء النهر، وهي الآن تقع في الجزء الغربي من جمهورية أوزبكستان^(٢).

ولادته ونشأته:

ولد يوم الجمعة بعد صلاتها، لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر شَوَّال، سنة أربع وتسعين ومائة، "بُخَارَى"، وقد ذكر البخاري أنه وجد تاريخ مولده بخط أبيه^(٣).

طلبه للعلم ورحلاته:

ظهر نبوغه العلمي في سن مبكرة وهو ابن عشر سنين، فبدأ بطلب العلم ببلده بُخَارَى قبل أن يرحل منها، وفي ست عشرة سنة حفظ كُتُب ابن المبارك ووكيع^(٤).

وقد سُئل البخاري: كيف كان بدءُ أمرِك؟ قال: أُلْهِمْتُ حِفْظَ الحديث وأنا في الكُتَّاب، فقيل: كم كان سنُّك؟ فقال: عشر سنين أو أقل، فلما طعنتُ في ست عشرة سنة، كنتُ قد حفظتُ كُتُب ابن المبارك ووكيع، وعرفتُ كلام هؤلاء ثم خرجتُ مع أمِّي وأخي إلى "مكة"، فلما حَجَجْتُ رجع أخي بها، وتخلَّفتُ في طلب الحديث^(٥).

فكان هذا أول ارتحاله في طلب العلم، وكان ذلك حوالي سنة عشر ومائتين، ثم

رحل إلى المدينة، والشام، ومصر، ويُسابور، والجزيرة، والبصرة، والكوفة، وبغداد، وواسط، ومرو، والرِّيَّ، وبلُخ، وغيرها، قال الخطيب: "رحل في طلب العلم إلى سائر محدثي الأمصار"^(٦).

شيوخه:

ابتدأ السَّماع من شيوخ بلده بُخَارَى، فسمع أولاً من عبدالله بن محمد بن عبدالله ابن جعفر بن اليمان الجعفي المستدي، ومحمد بن سلام البيكندي، وجماعة.

وسمع من محمد بن عبدالله الأنصاري، ومكي بن إبراهيم، وآدم بن أبي إياس، وسعيد بن أبي مريم، وقتيبة بن سعيد، وابن المديني، وابن معين، وابن حنبل، وإسحاق، وأبي بكر بن أبي شيبة^(٧).

تلامذته:

أخذ عنه خلقٌ كثيرٌ لا يُحصَوْن، قال الحافظ صالح بن محمد الملقَّب (جزرة): "كان يجتمع له في بغداد وحدها أكثر من عشرين ألفاً يكتبون عنه".

ومن أخذ عنه من العلماء المشهورين: الإمام مسلم بن الحجاج صاحب "الصحيح"، والإمام محمد بن سورة الترمذي صاحب "الجامع"، وأبو حاتم وأبو زرعة الرازيان، وابن خزيمة، وصالح بن محمد (جزرة)، وغيرهم كثير^(٨).

ثناء الأئمة عليه:

ثناء العلماء عليه يطول وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

ذَكَرَ قَوْلُ الْبُخَارِيِّ لِعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ -
يعني قوله: "ما استصغرت نفسي إلا بين
يدي عليّ بن المديني" فقال عليّ: "دَعُوا
هذا، فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ لَمْ يَرِ مِثْلَ
نَفْسِهِ"^(٩).

وقال عمرو بن عليّ الفلاس: "حديثٌ
لا يعرفه محمد بن إسماعيل ليس بحديث"^(١٠).

قال إسحاق بن راهويه: "اكتبوا عن
هذا الشاب -يعني البخاري- فلو كان في
زمن الحَسَنِ لا حتاج إليه الناس؛ لمعرفته
بالحديث وفقهه"^(١١).

وقال أبو عيسى الترمذي: "لم أرَ بالعراق،
ولا بخراسان في معنى العِلل، والتاريخ،
ومعرفة الأسانيد أعلم من محمد بن
إسماعيل"^(١٢).

وفاته:

بعد نفيه استقرَّ بإحدى قُرى سمرقند
ثُدعى: "خَرْتُنْكَ"، فكان له بها أقرباء أقام
عندهم أيامًا، مرض مرضًا شديدًا، فسُمِعَ
ليلةً وقد فرغ من صلاة الليل يقول: "اللهم
إِنَّهُ قد ضاقت عليّ الأرض بما رَحَبَتْ،
فاقبضني إليك"، فما تَمَّ الشهر حتى مات^(١٣).

توفي البخاري ليلة السبت، وهي ليلة
عيد الفطر آنذاك، عند صلاة العشاء، ودُفِنَ
يوم الفطر بعد صلاة الظهر بِخَرْتُنْكَ، سنة
ست وخمسين ومائتين.

ثانيا: التعريف بصحيح البخاري.

اسم الكتاب: سمي البخاري كتابه
بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور
رسول الله وسننه وأيامه وهو أول كتابه وأول
كتاب صنف في الحديث الصحيح المجرد
وصنفه في ست عشرة سنة ببخارى^(١٤).

يعد كتاب الصحيح من أصح الكتب
بعد كتاب الله تعالى كما قال ذلك كثير من
شراح الصحيح، وذلك لما تميز به من صنيع
البخاري رحمه الله تعالى في الصنعة الحديثية
وشروطه لقبول الحديث الذي أودعه في
صحيحه، ومن ثم ابداعه في التراجم فظهر
فقه الإمام من خلالها ودقة استنباطه من
الأحاديث، ولهذين السببين اهتم العلماء
بالصحيح فمنهم من اهتم به من الناحية
الحديثية كالدارقطني واستدراكه على
الصحيح، ومنهم من اهتم برواة الصحيح
ومشايخ البخاري وتصنيفه للأحاديث في
الصحيح، ومنهم من اهتم بشرح الصحيح
وبيان معانيه وفقهه من أصحاب المذاهب
الأربعة، كابن رجب وابن بطال وابن حجر
والعيني وغيرهم.

رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة، فقال: "هلا استمتعتم بإهابها؟"، قالوا: إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"^(١٨).

وجه الاستدلال:

البخاري ذكر جلود الميتة في موضعين، الموضع الأول في كتاب البيوع وبوب (جلود الميتة قبل الدبغ) فظاهر الترجمة أنه يُجَوِّز بيعها قبل الدبغ لأنه قيد الترجمة بقوله (قبل الدبغ) فهي طاهرة عنده^(١٩)، لأن النجس عنده يحرم بيعه بدليل أنه ترجم لحزمة بيع الكلب وذكر تحته حديثاً في حرمة الدم والكلب^(٢٠)؛ وما حرم بيعها إلا لكونها نجسة.

فلو كانت جلود الميتة نجسة لما أرشد النبي ﷺ إلى الانتفاع بها قبل الدباغ بدليل أنه لم يأمرهم - بناء على الرواية التي استدل بها البخاري - بدباغها ثم الانتفاع بها.

والموضع الثاني ترجم في كتاب الذبائح (باب جلود الميتة) لبيان المقصود من الحديث هو حرمة الأكل فقط^(٢١).

فخلاصة استدلال البخاري:

١ - التمسك بالمطلق^(٢٢): فقد تمسك بمطلق الحديث وهو قوله (بإهابها) وهذا لفظ مطلق عن الوصف في كونه مدبوغاً أو غير مدبوغ ولذلك ترجم في كتاب البيوع بإضافة قيد (قبل الدبغ) ليرفع توهم أن المقصود بالانتفاع مقيد بالدبغ فقط.

وكان للبخاري منهجاً خاصاً في كتابه الصحيح حيث كان يقطع الحديث ويكرره ويختصره أحياناً والغاية من ذلك أنه يأتي باللفظ أو المقطع الذي يريد أن يستدل به لما ترجم له في الباب^(٢٣)، ولم يكتفِ رحمه الله بذكر الأحاديث وإنما كان يضم إلى ذلك الكثير من الآيات القرآنية وآثار الصحابة وأقوال السلف التي لها صلة بالترجمة.

المبحث الثاني: الطهارة.

المطلب الأول: باب جلود الميتة قبل الدبغ.

هل جلود الميتة قبل الدبغ طاهرة أم لا، وهل يطهرها الدبغ أم لا؟

قال البخاري في صحيحه "باب جلود الميتة قبل الدبغ" ثم ذكر حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة، فقال: "هلا استمتعتم بإهابها؟"، قالوا: إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"^(٢٤).

أولاً: مذهب الإمام البخاري ودليله.

مذهبه طهارة جلد الميتة قبل الدبغ، ومن نسب إليه هذا القول الكوراني في شرحه على صحيح البخاري^(٢٥).

دليله:

استدل البخاري بحديث الباب فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخبره: أن

٤- وقال ﷺ: "استمتعوا بجلود الميتة إذا دبغت"^(٣٤).

وجه الاستدلال من الأحاديث:

١- أُرشد الدِّبَّاغُ إلى معنى يضاهي به المدبوغ الحيوان في حياته؛ فإن الحياة مدراًة للعن، والموت مجلبة له، والدِّبَّاغ يردّه إلى مضاهاة الحياة في الخروج عن قبول التغير المستكره؛ فانتظم له من ذلك اعتبار المدبوغ بالحي"^(٣٥).

٢- كلُّ ما يكون طاهراً حياً، فإذا مات عاد جلده بالدِّبَّاغ طاهراً، وكل ما يكون نجساً حياً؛ فالدِّبَّاغ لا يطهر جلده"^(٣٦).

فخلاصة استدلال الجمهور:

١- حمل المطلق على المقيد؛ فرواية البخاري مطلقة ورواية مسلم مقيدة بالدبغ بقوله (فدبغتموه) وكذلك كل الأحاديث الآمرة بالدبغ مقيدة لمطلق حديث البخاري والأصل في المطلق والمقيد إذا اتحدا في الحكم والسبب يحمل المطلق على المقيد"^(٣٧).

فهنا الكلام عن إباحة الانتفاع بجلود الميتة في حديث البخاري أطلق صفة الجلد وفي الأحاديث الأخرى قيد بكونه مدبوغاً.

٢- تخصيص العام:

تخصيص السنة بالسنة"^(٣٨) فقوله عليه الصلاة والسلام: "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"، فقوله (إهاب) عام في جميع

٢- زيادة الثقة: فلفظ (فدبغتموه) هو من قبيل مخالفة الثقة لمن هو أو ثق منه"^(٣٩)، فهي زيادة شاذة عن الزهري"^(٤٠)، ولذلك لم يذكرها البخاري في روايته وبالتالي لم يستدل بها.

٣- دلالة الالتزام، فإن جواز الانتفاع بالأعيان يستلزم أن تكون طاهرة"^(٤١).

ثانياً: مذهب الحنفية"^(٤٢)، والشافعية"^(٤٣):
جلد الميتة قبل الدبغ نجس والدبغ يطهره"^(٤٤).
أدلتهم"^(٤٥):

١- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "أما إهاب دبغ فقد طهر"^(٤٦) رواه مسلم ولفظه إذا دبغ الإهاب فقد طهر"^(٤٧).

٢- وما رواه ومسلم في صحيحه عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال في شاة ميتة هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله إنها ميتة قال إنما حرم أكلها"^(٤٨)، فزاد على رواية البخاري (فدبغتموه).

٣- عن سلمة بن المحبق: أن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك أتى على بيت فإذا قرية معلقة، فسأل الماء، فقالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، فقال: "دباغها طهورها"^(٤٩).

تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب^(٤٤)،
وفي لفظ أئانا كتاب النبي ﷺ قبل وفاته
بشهر أو شهرين^(٤٥).
وجه الاستدلال^(٤٦):

١- حديث ابن عكيم ناسخ لما قبله، لتأخره،
وكتابه ﷺ كلفظه ولذلك لزم الحجة من
كتب إليه، وحصل له البلاغ.
٢- ولأنه جزء من الميتة، فلا يطهر بالعلاج
كلحماها.

فخلاصة استدلالهم:

١- النسخ حيث إن حديث عبد الله بن
عكيم متأخر عن أحاديث الإباحة فهو
ناسخ لها^(٤٧).

٢- تجويزهم للانتفاع بها في الياسات بعد
الدبغ قائم على أعمال الأحاديث الأخرى
-مع قولهم بنسخها- في أن الدبغ يخفف
نجاستها لا أنها تطهر مطلقاً؛ وأن النص
وارد في حرمة الأكل خصوصاً.

وسيتم مناقشة أدلة كل فريق
والترجيح بين الأقوال بعد المطلب الثاني
لتعلق المسألتين ببعضهما:

**المطلب الثاني: الانتفاع بجلد الميتة قبل
الدبغ وهذه متعلقة بطهارة الجلد بالدبغ.**

قال البخاري في صحيحه في كتاب
اليبوع باب جلود الميتة قبل أن تدبغ فعن

أنواع الإهاب، خص منه الإهاب المدبوغ
بقوله ﷺ: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر".

٣- زيادة الثقة مقبولة؛ فزيادة (فدبغتموه)
في هذا الحديث مقبولة^(٣٩).

٤- إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما:
إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذا لم
يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن
ولو من وجه دون وجه ؛ فلا يصار إلى
الترجيح بل يصار إلى الجمع لأنه أولى من
العمل بأحدهما دون الآخر، إذ فيه إعمال
الدليلين، فالإعمال أولى من الإهمال
ومثاله: أيما إهاب دبغ فقد طهر، مع قوله: لا
تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" فيحمل
الحظر على ما قبل الدبغ والإباحة على ما
بعده، فيستعمل الحديثان على الوجه
الممكن، ولا نطرح أحدهما بالآخر^(٤٠).

ثالثاً: مذهب المالكية^(٤١) والحنابلة^(٤٢):
جلد الميتة نجس قبل الدبغ وبعده ولكن
يجوز الانتفاع به بعد الدبغ^(٤٣) في الياسات.

أدلتهم:

١- قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾
[المائدة: ٣].

٢- عبد الله بن عكيم عن النبي ﷺ: أنه
كتب إلى جهينة: إني كنت رخصت لكم في
جلود الميتة، فإذا جاءكم كتابي هذا فلا

ولذلك أعقبه برواية أخرى عن ابن عباس في نفس الباب "ما على أهلها لو انتفعوا بإهابها"^(٥٢) ليدل أن المقصود من الحديث هو الأكل.

فالخلاصة أن استدلال البخاري على جواز الانتفاع بجلود الميتة يقوم على ما يأتي:
- العموم والخصوص وذلك في قوله (هلا استمتعتم) فهذا عام في جميع أنواع الانتفاع إلا أنه مخصص بحرمة الأكل لقوله بعد ذلك (إنما حرم أكلها) فقد حصر^(٥٣) الحرمة في الأكل، فيجوز الانتفاع بغير الأكل فهو باقٍ على العموم في غير الأكل.

ثانياً: المذاهب الأربعة: قالوا يحرم بيع جلد الميتة قبل الدبغ والانتفاع بها^(٥٤) لكونها نجسة.

أدلتهم:

- ١ - قوله ﷺ: "لا تتنفعوا من الميتة بإهاب"^(٥٥) والإهاب يطلق على غير المدبوغ^(٥٦)، فهو غير منتفع به قبل الدبغ.
- ٢ - الجلد غير المدبوغ مال غير متقوم^(٥٧)، لأنه نجس العين^(٥٨) وما كان كذلك يحرم بيعه.

المناقشة:

نوقشت أدلة البخاري بما يأتي:

- ١ - اقتصر الإمام البخاري على ما رواه من لفظ الحديث؛ وقد وردت زيادة اشتراط

عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخبره: أن رسول الله ﷺ مر بشاة ميتة، فقال: "هلا استمتعتم بإهابها؟"، قالوا: إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"^(٥٨).

أولاً: مذهب الإمام البخاري، ودليله:

يرى البخاري جواز^(٥٩) الانتفاع بها قبل الدبغ لأنه أجاز بيعه وترجم لذلك في كتاب البيوع فقال: - (باب جلود الميتة قبل ان تدبغ).

دليله:

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخبره: أن رسول الله ﷺ مر بشاة ميتة، فقال: هلا استمتعتم بإهابها؟، قالوا: إنها ميتة، قال: "إنما حرم أكلها"^(٥٩).

وعقب ابن حجر "أي هل يصح بيعها أم لا؟" أورد فيه حديث بن عباس في شاة ميمونة وكأنه أخذ جواز البيع من جواز الاستمتاع لأن كل ما ينتفع به يصح بيعه وما لا فلا.

وكانه اختار البخاري وحجته مفهوم قوله ﷺ: "إنما حرم أكلها فإنه يدل على أن كل ما عدا أكلها مباح"^(٥٩).

وقد ذكر البخاري حديث ابن عباس في كتاب الذبائح باب (جلود الميتة) استدل به أن المحرم هو الأكل فقط؛ فعند البخاري الحرمة مختصة بالأكل لا بالانتفاع مطلقاً،

الدبغ للانتفاع بها في رواية مسلم عن ابن عباس أنه عليه السلام قال: لو أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به^(٥٩)؛ فتحمل رواية البخاري على هذه الزيادة.

والقاعدة الأصولية هو حمل المطلق على المقيد إذا اتحدا في الحكم والسبب. والأمر الآخر أن زيادة (هلا دبغتموه)

من زيادة الثقة وهي مقبولة؛ فيعمل بها.

ومن ثم فقد ورد الأمر بالدباغ بأحاديث أخرى التي استدلت بها الجمهور وهي تقيد مطلق الحديث الذي استدلت به البخاري لاتحاد الحكم والسبب وهو الدباغ الذي حكم بطهارة جلد الميتة.

٢- هذا يخالف لجماهير أهل العلم من اشتراط الدباغ لتطهير جلد الميتة والانتفاع به إذ أن الدبغ أقيم مقام الحياة في الطهارة^(٦٠).

الترجيح:

بعد البحث وذكر الأدلة لكل مذهب يرى الباحث رجحان قول الجمهور بأن جلود الميتة قبل الدبغ نجسة وأنه يحرم الانتفاع بها قبل الدبغ ولذلك لقوة أدلة الجمهور، ولأنه من لوازم ثبوت نجاسة العين حرمة استعمالها قبل إزالة النجاسة عنها.

المبحث الثالث: الصلاة.

المطلب الأول: سجود التلاوة بغير طهارة.

قال البخاري: باب سجود المسلمين

مع المشركين: والمشرك نجس ليس له وضوء "وكان ابن عمر رضي الله عنهما «يسجد على غير وضوء»، عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد بالنجم، وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس» ورواه إبراهيم بن طهمان، عن أيوب^(٦١).

أولاً: مذهب الإمام البخاري، وأدلته:

وقد اختلف الشراح^(٦٢) في فهم كلام البخاري وتبويبه؛ هل يفهم من ترجمته أنه يرى أن السجود لا بد له من الطهارة حيث أورد في الترجمة أن المشرك نجس ليس له وضوء ليرد على أثر ابن عمر الذي ذكره بعد الترجمة.

أم أنه يرجح أنه لا يشترط له الطهارة وإنما ذكر أثر ابن عمر ليدل على مذهبه.

الظاهر من الترجمة هو الثاني؛ قال ابن المنير: "والظاهر من قصد البخاري أنه صوب مذهبه واحتج له بسجود المشركين لها، والمشرك نجس لا وضوء له"^(٦٣).

قال ابن الملقن: "والظاهر أن البخاري رجح الجواز لفعله المشركين بحضرة الشارع، ولم ينكر عليهم سجودهم بغير طهارة، ولأن الراوي أطلق عليه اسم السجود، فدل على الصحة ظاهراً"^(٦٤).

أدلته:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ النبي ﷺ سجد بالنجم، وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس^(٦٥).

وجه الاستدلال:

أ- سجود المشركين بحضرة الشارع، ولم ينكر عليهم سجودهم بغير طهارة، ولأن الراوي أطلق عليه اسم السجود، فدل على الصحة ظاهراً^(٦٦).

ب- يبعد في العادة أن يكون جميع من حضر من المسلمين كانوا عند قراءة الآية على وضوء لأنهم لم يتأهبوا لذلك وإذا كان كذلك فمن بادر منهم إلى السجود خوف الفوات بلا وضوء وأقره النبي ﷺ على ذلك استدلالاً بذلك على جواز السجود بلا وضوء عند وجود المشقة بالوضوء.

ويؤيده أن لفظ المتن "وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس" فسوى ابن عباس في نسبة السجود بين الجميع وفيهم من لا يصح منه الوضوء فيلزم أن يصح السجود ممن كان بوضوء وممن لم يكن بوضوء والله أعلم^(٦٧).

٢- كان ابن عمر رضي الله عنهما "يسجد على غير وضوء"^(٦٨) وهذا الأثر ذكره بعد الحديث.

٣- عن سعيد بن جبير قال: كان عبدالله ابن

عمر، "ينزل عن راحلته، فيهريق الماء، ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما توضحاً"^(٦٩).
فخلاصة استدلال البخاري يقوم على ما يأتي:

١- العموم المطلق: فقد سجد كل من حضر وسمع الآية التي فيها السجدة دون استثناء وهذا عموم، لم يخص بالمسلمين دون المشركين، ومن ثم أمر آخر وهو أنهم سجدوا دون تقييد في كونهم على طهارة أم لا؛ فهو من باب العموم المطلق.

قال ابن القيم: "وأما مع سجوده وسجود أصحابه وإطلاق الإذن في ذلك من غير تقييد بوضوء فيمتنع التقييد به"^(٧٠).
٢- السنة التقريرية: فقد أقر النبي ﷺ كل من سجد معه من المشركين والمسلمين وخاصة المسلمين، وهم مأمورون بالطهارة للصلاة فلو كانت شرطاً لصحة السجود لأمرهم بذلك لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

٣- فعل الصحابة: استدلال البخاري بفعل ابن عمر يدل على أن قول الصحابي وفعله حجة إذا لم يعرف له مخالف، وهنا لم يعرف له مخالف فكان حجة.

ثانياً: المذاهب الأربعة: اشترط فقهاء المذاهب الأربعة لصحة سجود التلاوة الطهارة^(٧١).

أدلتهم:

١- قول النبي ﷺ: "لا يقبل الله صلاة بغير طهور"^(٧٢). فيدخل في عمومها السجود، ولأنه صلاة فيشترط له ذلك، كذات الركوع^(٧٣)، ولأنه سجود، فيشترط له ذلك كسجود السهو.

ولذلك قال العراقي: "وأما سجود التلاوة والشكر فإن أدخلناهما في مسمى الصلاة فقد تناوها لفظ الحديث وإن لم ندخلهما في مسمى الصلاة فقد جعل العلماء حكمهما كحكم الصلاة في اشتراط الطهارة، وذكر القفال في محاسن الشريعة أن المعنى في ذلك أنهما شعبة من الصلاة وركن من أركانها حتى إن الصلاة تسمى سجوداً، فقد روي في الخبر إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يسجد سجدتين" أي يصلي ركعتين^(٧٤).

٢- الإجماع، حكاه ابن عبد البر والنووي^(٧٥).
٣- عن ابن عمر أنه كان يقول: "لا يسجد الرجل، ولا يقرأ القرآن، إلا وهو طاهر"^(٧٦)، وفي رواية "لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر"^(٧٧).

٤- لأنها جزء من الصلاة؛ فيشترط لها ما يشترط للصلاة^(٧٨)، فكانت معتبرة بسجدة الصلاة؛ ولهذا لا يجوز أداؤها بالتييمم إلا أن لا يجد ماء لأن شرط صيرورة التيمم طهارة حال وجود الماء خشية الفوت ولم توجد لأن

وجوبها على التراخي^(٧٩).

٦- قياسه على صلاة النافلة "فحكمه حكم صلاة النفل؛ لأنها صلاة في الحقيقة"^(٨٠).

٧- أن ما نافي الصلاة نافي السجود، كالكفر، فإن قرأ آية سجدة، أو سمع آية سجدة، وهو محدث، قال الشيخ أبو نصر: توضاً وسجدة، وقال النخعي: يتيمم ويسجد^(٨١).

فخلاصة استدلال الجمهور:

١- الجزئي يأخذ حكم الكلي الذي يندرج تحته؛ وهذا هو الأصل وإخراج الجزء من الكل بحاجة إلى دليل؛ ولما كانت الصلاة مكونة من أقول وأفعال فإن ما يشترط لكامل الصلاة فإنه يشترط لأجزائها، ولا يقال أن هناك جزئيات في الصلاة لا يشترط لها الطهارة كالأذكار؛ فالجواب عن ذلك أنه قد ورد عن النبي ﷺ: "أنه كان يذكر الله على كل أحيانه" فهذا مخصص للجزئيات التي في الصلاة التي لا يشترط لها الطهارة فيبقى ما عداه على العموم.

المناقشة:

نوقشت أدلة الإمام البخاري بما يأتي:

١- الاحتجاج بسجود الكفار لا حجة فيه لوجهين:

أ- لأن سجود المشركين لم يكن على وجه العبادة لله والتعظيم له، وإنما كان لما ألقى

الشیطان على لسان الرسول من ذكر آلهتهم من قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّكَّ وَالْعُرَىٰ ۖ وَمَنَؤَةَ الثَّالِثَةِ الْآخَرَىٰ﴾ [النجم: ١٩-٢٠]، فقال: تلك الغرائق العلا، وإن شفاعتهم لترتجى، فسجدوا لما سمعوا من تعظيم آلهتهم، فلما علم الرسول ما ألقى الشيطان على لسانه من ذلك أشفق وحزن له، فأنزل الله عليه تأنيسا له وتسلية عما عرض له: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ عَائِيَّتَهُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢]، أي إذا تلا ألقى الشيطان في تلاوته، فلا يستنبط من سجود المشركين جواز السجود على غير وضوء لأن المشرك نجس لا يصح له وضوء ولا سجود إلا بعد عقد الإسلام^(٨٢).

ب- وأما سُجود المشركين فإنما لأنها أوّل سجدة نزلت، فأرادوا معارضة المسلمين بالسجدة لمعبودهم، أو أنّ ذلك وقع منهم بلا قصد، أو خافوا في ذلك المجلس من مخالفتهم، وما قيل: كان ذلك بسبب ما ألقى الشيطان في أثناء قراءة النبي ﷺ فلا صحّة له نقلًا ولا عقلاً^(٨٣).

٢- الاستدلال بفعل ابن عمر فإنه معارض بمثله، فعن نافع، عن ابن عمر أنه قال: لا

يسجد الرجل إلا وهو طاهر^(٨٤).

فعند تعارض الأدلة نعود إلى الأصل وأن الأصل في العبادات التوقف، والأصل فيما كان من جنس الصلوات يشترط له الطهارة كصلاة الجنائز ولذلك فإن الأصل في السجود أن يكون على طهارة وهذا القول عليه جماهير السلف والخلف.

الترجيح:

والذي يترجح هو قول جمهور الفقهاء لقوة أدلتهم ومن ثم والحاضر مقدم على المبيح، وأدلتهم حاضرة ودليل البخاري مبيح، وأيضا الأصل في العبادات المنع والتوقف.

المطلب الثاني: إتمام الصفوف.

قال الإمام البخاري "باب إثم من لم يتم الصفوف"، عن أنس بن مالك، أنه قدم المدينة فقبل له: ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ قال: «ما أنكرت شيئا إلا أنكم لا تقيمون الصفوف» وقال عقبة بن عبيد: عن بشير بن يسار، قدم علينا أنس بن مالك المدينة بهذا^(٨٥).

قد يفسر إتمام الصفوف بأحد أمرين:

١- من جاء إلى صلاة الجماعة وكان في صف فرجة؟ فهل يجب عليه إتمام الصف وسد الفرجة؟.

٢- وقد يراد به تسوية الصف والإتمام هنا

بمعنى إقامتها كما في نص الحديث ومعناه أن يكون الصف مستوياً لا اعوجاج فيه.

قال البرماوي: " (لا يقيمون) أعمُّ أن يكون بعدم إتمام الصَّفِّ، أو بعدم التسوية بين صدور الرجال، فتدخل تحته الترجمة بالإقامة، نعم؛ البخاري فهم من الإنكار على من لم يُتمَّ وذمه أنه واجبٌ يأثم بتركه^(٨٦).

وقال النووي: "المراد بتسوية الصفوف إتمام الأول فالأول وسد الفرج ويجاذي القائمين فيها بحيث لا يتقدم صدر أحد ولا شيء منه على من هو بجنبه ولا يشرع في الصف الثاني حتى يتم الأول ولا يقف في صف حتى يتم ما قبله^(٨٧).

أولاً: مذهب الإمام البخاري، وأدلته.

ترجمة الإمام البخاري للباب واضحة في أن مذهبه وجوب إتمام الصف حيث قال رحمه الله تعالى: "باب إثم من لم يتم الصفوف^(٨٨)، ومن صرح بمذهب البخاري ابن حجر والعيني وغيرهم^(٨٩).

أدلته:

استدل البخاري بحديث الباب وصرح في ترجمته بحكم المسألة.

١- أن أنس بن مالك قدم المدينة فقبل له: ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ قال: "ما أنكرت شيئاً إلا أنكم لا تقيمون الصفوف" وقال عقبة بن عبيد: عن

بشير بن يسار، قدم علينا أنس بن مالك المدينة بهذا^(٩٠).

وجه الاستدلال بالحديث: أن أنساً حصل منه الإنكار على عدم إقامتهم الصفوف، وإنكاره يدل على أنه يرى تسوية الصفوف واجبة، فتارك الواجب آثم^(٩١).

استدل شراح الصحيح لمذهب البخاري بأدلة أخرى^(٩٢)، ولكن المقصود هنا بيان دليل البخاري صراحة.

ثانياً: المذاهب الأربعة في إتمام الصفوف وتسويتها وأدلتهم.

اتفقت المذاهب الأربعة على أن إتمام الصفوف وتسويتها سنة وليس بواجب.

١- الحنفية: "وينبغي للقوم إذا قاموا إلى الصلاة أن يترأصوا ويسدوا الخلل ويسووا بين منابهم في الصفوف ولا بأس أن يأمرهم الإمام بذلك وينبغي أن يكملوا ما يلي الإمام من الصفوف، ثم ما يلي ما يليه وهلم جراً^(٩٣).

٢- المالكية: قال في الفواكه الدواني "ما يستحب في الصلاة أيضاً تسوية الصفوف واتصالها، ويكره عدم تسويتها أو تقطيعها، وكذلك لا يشرع في الصف الثاني إلا بعد كمال الأول^(٩٤)، وقال ابن عرفة: "قال ابن رشد: لو صلى وحده، وترك فرجة بالصف

للشيطان ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله^(١٠٠).

٤- وعنه عليه السلام: "من سد فرجة في الصف غفر له"^(١٠١).

٥- وعنه عليه السلام قال: "خياركم أليكنم مناكب في الصلاة"^(١٠٢).

٦- لقوله عليه السلام: "فاعدلوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري"^(١٠٣).

وجه الدلالة أن الأمر الوارد في الأحاديث هو أمر ندب واستحباب وذلك لما يأتي:

١- قوله: "من تمام الصلاة" قال ابن الملقن "فيه إشارة إلى أن تسويتها مستحب ليس بواجب يجعله -عليه الصلاة والسلام- تسويتها من تمام الصلاة، ومعلوم أن الشيء إذا لم يكن من أركان الصلاة ولا واجباته، وكان من تمامه، كان مستحباً، لكونه أمراً زائداً على وجود حقيقته التي لا تسمى إلّا بها في الاصطلاح المشهور، كما قاله الشيخ تقي الدين، قال: وقد ينطلق من حيث الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلّا به وقال القاضي عياض: تمام الشيء وحسنه وكماله بمعنى واحد، قلت -أي ابن الملقن- : ولهذا جاء في رواية ابن حبان: "حسن"^(١٠٤) مكان: (تمام)^(١٠٥).

مختاراً أساء، وصحت صلاته على المشهور^(٩٥).

٣- الشافعية: يسن سد فرج الصفوف وأن لا يشرع في صف حتى يتم الأول ويسن وتسوية الصفوف^(٩٦).

٤- الحنابلة: قال في الروض المربع "يكمل الأول فالأول" وعلق ابن القاسم في حاشيته أي ويسن أن يكمل المأمومين الصف الأول فالأول، وفي الكافي "ويستحب للإمام تسوية الصفوف"^(٩٧).

أدلتهم:

استدل الجمهور بجملة من الأدلة:

١- ما رواه محمد بن مسلم، قال: صَلَّيْتُ إِلَى جَنْبِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَوْمًا، فَقَالَ: هَلْ تَذَرِي لَمْ صُنِّعَ هَذَا الْعُودُ؟ قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ. فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ عليه السلام كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ أَخَذَهُ بِيَمِينِهِ، فَقَالَ: «اعْتَدِلُوا، وَسَوُّوا صُفُوفَكُمْ». ثُمَّ أَخَذَهُ بِيَسَارِهِ، وَقَالَ: «اعْتَدِلُوا، وَسَوُّوا صُفُوفَكُمْ»^(٩٨).

٢- أنس بن مالك قال: قال رسول الله عليه السلام: "سَوُّوا صُفُوفَكُمْ، فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ، وَفِي رَوَايَةٍ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ"^(٩٩).

٣- عن ابن عمر أنه عليه السلام قال: أَقِيمُوا الصَّفُوفَ وَحَازُوا بَيْنَ الْمَنَاكِبِ وَسَدُّوا الْخُلُلَ وَلِينُوا بِأَيْدِي إِخْوَانِكُمْ وَلَا تَذَرُوا فُرُجَاتٍ

٢- وثمام الشيء قد يكون مستحباً وقد يكون واجباً^(١٠٦)؛ فأدنى درجاته الاستحباب ومن ثم فإن الدليل تطرق إليه الاحتمال بين كونه للاستحباب أو الوجوب فيسقط به الاستدلال ولا أقل أن يحمل على الاستحباب.

٣- ومما يدل على أن الأمر الوارد في الأحاديث محمول على السنية هو الإجماع^(١٠٧).
٤- القرينة الصارفة للأمر عن الوجوب قوله: (فإن تسوية الصف من تمام الصلاة). فلما أتى بلفظ التمام الذي هو ظاهر في عدم الوجوب دلّ على أنه لولا تلك الزيادة لكان الأمر للوجوب^(١٠٨)، ولذلك قال ابن دقيق العيد فقال قد يؤخذ من قوله تمام الصلاة الاستحباب لأن تمام الشيء في العرف أمر زائد على حقيقته التي لا يتحقق إلا بها وإن كان يطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به^(١٠٩).
المناقشة:

نوقشت أدلة الإمام البخاري بما يأتي:
١- ليس في الحديث الذي استدلل به البخاري دلالة على الوجوب، فغاية إنكار أنس إنما هو للتغليظ والتحريض على الإتمام وليس للزوم الشرعي^(١١٠).

٢- لعل البخاري فهم الوجوب من صيغة الأمر في قوله: سووا، ومن عموم قوله: صلوا

كما رأيتموني أصلي، ومن ورود الوعيد على تركه، فترجح عنده بهذه القرائن.
٣- قد يقع التأثيم والإنكار على السنة كما يقع على الواجب خصوصاً إذا كانت السنة مؤكدة^(١١١).

٤- لما كان تسوية الصف من السنة المندوب إليها التي يستحق فاعلها المدح عليها، دلّ ذلك أن تاركها يستحق الذم والعتب كما قال أنس، رحمة الله عليه، غير أن من لم يتم الصفوف لا إعادة عليه؛ ألا ترى أن أنساً لم يأمرهم بإعادة الصلاة^(١١٢).

الترجيح:

والذي يترجح - والله أعلم - هو مذهب الجمهور وذلك غاية ما استدلل به البخاري من إنكار أنس يحتمل أن الإنكار لا يكون على الواجب فقط فقد ينكر على تارك سنة.

المبحث الرابع: الزكاة.

المطلب الأول: معنى في سبيل الله الوارد في آية الصدقات.

قال الإمام البخاري باب قول الله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠] ويذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما: «يعتق من زكاة ماله ويعطي في الحج» وقال الحسن: «إن اشترى أباه من الزكاة جاز

ويرى بعض شراح صحيح البخاري، أن مذهب البخاري في معنى (سبيل الله): كل سبيل الله تدخل في هذا المعنى لعموم اللفظ^(١١٦)، وقال الكشميري: والمراد منه عند البخاري جميع أبواب الخير^(١١٧).

وقال في اللامع الصبيح عند قوله "للحج": أي قسم سبيل الله يصرف في الجهاد والوقف والحج^(١١٨).

أدلته:

١- حديث أبي هريرة ؓ، قال: أمر رسول الله ﷺ بالصدقة، فقيل منع ابن جميل، وخالد بن الوليد، وعباس بن عبد المطلب فقال النبي ﷺ: "ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً، فأغناه الله ورسوله، وأما خالد: فإنكم تظلمون خالداً، قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، وأما العباس بن عبد المطلب، فعم رسول الله ﷺ فهي عليه صدقة ومثلها معها^(١١٩)."

وجه الاستدلال:

تأول البخاري قوله: "إن خالداً احتبس أدراعه وأعبده في سبيل الله" أنه يجوز أن يدخل فيه كل سبيل الله الحج والجهاد وغيره^(١٢٠).

وقوله ﷺ: "فإن الحج من سبيل الله" ومن هنا للتبعيض فما كان في عمل الخير فهو من

ويعطي في المجاهدين والذي لم يحج، ثم تلا: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية في أيها أعطيت أجزاءً وقال النبي ﷺ: «إن خالداً احتبس أدراعه في سبيل الله» ويذكر عن أبي لاس، «حملنا النبي ﷺ على إبل الصدقة للحج»، وذكر حديث أبي هريرة ؓ، قال: أمر رسول الله ﷺ بالصدقة، فقيل منع ابن جميل، وخالد بن الوليد، وعباس بن عبد المطلب فقال النبي ﷺ: "ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً، فأغناه الله ورسوله، وأما خالد: فإنكم تظلمون خالداً، قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، وأما العباس بن عبد المطلب، فعم رسول الله ﷺ فهي عليه صدقة ومثلها معها" تابعه ابن أبي الزناد، عن أبيه، وقال ابن إسحاق: عن أبي الزناد، «هي عليه ومثلها معها» وقال ابن جريج: حدثت عن الأعرج بمثله^(١١٣).

أولاً: مذهب البخاري ودليله.

جعل البخاري باباً خاصاً لبيان أصحاب الصدقات^(١١٤)، وقال ابن حجر "قال الزين ابن المنير اقتطع البخاري هذه الآية من التفسير للاحتياج إليها في بيان مصاريف الزكاة^(١١٥)."

ثم ذكر البخاري من الآثار التي توضح معنى في سبيل الله.

الحنابلة^(١٢٧): هو الغازي في سبيل الله ويجزئ أن يعطى من زكاة حج الفرض والعمرة.

أدلتهم:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

وجه الدلالة:

سبيل الله عند الإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد، فإن كل ما ذكر في القرآن من سبيل الله، إنما أريد به الجهاد، إلا اليسير، فيجب أن يحمل ما في هذه الآية على ذلك؛ لأن الظاهر إرادته به، ولأن الزكاة إنما تصرف إلى أحد رجلين، محتاج إليها، كالفقراء والمساكين وفي الرقاب والغارمين لقضاء ديونهم، أو من يحتاج إليه المسلمون، كالعامل والغازي والمؤلف والغارم لإصلاح ذات البين. والحج من الفقير لا نفع للمسلمين فيه، ولا حاجة بهم إليه، ولا حاجة به أيضا إليه، لأن الفقير لا فرض عليه فيسقطه، ولا مصلحة له في إيجابه عليه، وتكليفه مشقة قد رففه الله منها، وخفف عنه إيجابها، وتوفير هذا القدر على ذوي الحاجة من سائر الأصناف، أو دفعه في مصالح المسلمين أولى^(١٢٨).

سبيل الله، فدل على أن سبل الله كلها داخلة في عموم اللفظ^(١٢٩).

٢- آثار الصحابة^(١٣٠):

كان ابن عباس رضي الله عنهما: "يعتق من زكاة ماله ويعطي في الحج" وقال الحسن: "إن اشترى أباه من الزكاة جاز ويعطي في المجاهدين والذي لم يحج، ثم تلا: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية في أيها أعطيت أجزاء" وقال النبي ﷺ: "إن خالدا احتبس أدراعه في سبيل الله" ويذكر عن أبي لاس قال: "حملنا النبي ﷺ على إبل الصدقة للحج"^(١٣١).

وجه الاستدلال:

جعل الصحابة الحج من باب سبيل الله وكذلك احتباس الدرع وحملهم على إبل الصدقة؛ فيدفع لمريد الحج من سهم سبيل الله؛ وهنا ليس على سبيل الحصر وإنما على سبيل التمثيل لما يدخل في سبيل الله.

ثانياً: مذاهب الاثمة الأربعة في معنى سبيل الله.

الحنفية^(١٣٤): هو منقطع الغزاة وعند محمد منقطع الحج.

المالكية^(١٣٥): هو المجاهد وآلته ولو غنياً.

الشافعية^(١٣٦): هم الغزاة المتطوعون الذين لا رزق لهم من الفيء فيعطون.

ذلك أن سبيل الله، منقطع الحاج، لأن النبي ﷺ صرف الصدقة إليه.

المنافسة:

نوقشت أدلة الذين يطلقون لفظ سبيل الله في كل سبل الخير ومنهم الامام البخاري؛ بما يأتي:
أولاً: حديث خالد^(١٣٥):

١- المعنى أنه ﷺ لم يقبل أخبار من أخبره بمنع خالد حملاً على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ويكون قوله تظلمونه أي بنسبتكم إياه إلى المنع وهو لا يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتحجيس سلاحه وخيله.

٢- أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها في عروض التجارة.

٣- أنه كان نوى بإخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون وهذا يقوله من يميز إخراج القيم في الزكاة كالحنفية ومن يميز التعجيل كالشافعية.

ثانياً: الجواب عن آثار الصحابة^(١٣٦).

يحتمل أنهم كانوا فقراء وحملوا عليها

ودليل انه يحمل على ذلك^(١٣٩) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾ [الصف: ٤]، ولا خلاف في أنهم الغزاة في سبيل الله^(١٣٠).
٢- ما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: "لا تحل الصدقة لغني إلا خمسة لغاز في سبيل الله^(١٣١)".
وجه الدلالة^(١٣٢):

واحتج من ذهب إلى أن الحج يدخل في سبيل الله.

١- أبي بكر بن عبد الرحمن قال: أخبرني رسول مروان الذي أرسل إلى أم معقل قالت: كان أبو معقل حاجاً مع رسول الله ﷺ، فلما قدم قالت أم معقل: قد علمت أن علي حجة، فانطلقا يمشيان حتى دخلا عليه فقالت: يا رسول الله إن علي حجة، وإن لأبي معقل بكرة فقال أبو معقل: صدقت جعلته في سبيل الله، فقال رسول الله ﷺ: أعطها فلتحج عليه فإنه في سبيل الله فأعطاهما البكر فقالت: يا رسول الله ﷺ: إني امرأة قد كبرت وسقمت فهل من عمل يجزئ عني من حجتي، فقال: "عمرة في رمضان تجزئ حجة"^(١٣٣).

٢- عن أبي لاس، قال: "حملنا النبي ﷺ على إبل الصدقة للحج^(١٣٤)"، قال: يعلم من

خاصة -أي ابل الصدقة للذهاب الى الحج أو الغزو- ولم يملكوها.

والذي يترجح -والله أعلم- أن معنى في سبيل الله هو الجهاد والغزو ويدخل فيه الحج للمحتاج لثبوت النصوص في ذلك.
الترجيح:

والذي يترجح هو مذهب الجمهور وذلك لقوة أدلتهم، وأما إطلاقه ليشمل كل سبل الخير فهذا قول نادر يخالف لما عليه الأئمة الأربعة وكثير من الفقهاء.

المطلب الثاني: صدقة الفطر من يخرجها عن العبد المملوك.

قال الإمام البخاري (باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين) وذكر حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كل حر، أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين^(١٣٧).

أولاً: مذهب الإمام البخاري، ودليله.

ذهب بعض شراح الصحيح إلى أن مذهب البخاري في صدقة الفطر أنها تجب على العبد، وعلى سيده أن يمكنه من اكتسابه ذلك^(١٣٨).

دليله:

استدل البخاري بحديث الباب بقوله: (على كل حر أو عبد)^(١٣٩)، وإن كان سيده

يتحملها عنه، ويؤيده عطف الصغير عليه، فإنها تجب عليه، وإن كان الذي يخرجها غيره^(١٤٠).

فاستلله الأصولي يقوم على حمل اللفظ على ظاهره في قوله (على) أي تجب على العبد.

ثانياً: المذاهب الأربعة في صدقة الفطر عن العبد.

المذاهب الأربعة على أن صدقة الفطر يجب أن يخرجها السيد عن عبده^(١٤١)، فهي تجب على السيد أصالة^(١٤٢)، وذهب الشافعية في الأصح عندهم أنها تجب ابتداء على العبد ولكن يخرجها السيد عنه فيتحملها عنه^(١٤٣).

ولكنهم متفقون أن الذي يخرجها هو سيده؛ فالحصيلة واحدة.

أدلتهم:

١- قوله ﷺ: "أدوا الفطر عمن تمونون"، وهو بلفظ "عن" في رواية ابن عمر: "أمر رسول الله ﷺ بصدقة الفطر عن الصغير والكبير، والحر والعبد ممن تمونون"^(١٤٤).

وجه الاستدلال:

أ- "والوجوب لمن خوطب بالأداء وهو المولى، كلمة (على) في حديث ابن عمر ﷺ^(١٤٥) بمعنى (عن) كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا

قوله ﷺ: (على العبد) إنما معناه على سيد العبد، والخطاب للعبد، والمراد مالكة المحتمل لها عنه، لأن العبد لا يملك شيئاً، ألا ترى أن العبد لا تلزمه زكاة ماله، لأن ملكه غير مستقر، ونفقته واجبة على سيده، وإن كان له مال، فإذا أذن له سيده أن ينفق على نفسه من المال ويزكى زكاة الفطر جاز، لأنه يكون كأن سيده انتزع منه ذلك المقدار.

٢- وأما (على) بمعنى (عن) لغة مشهورة للعرب، قال القحيف: إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها أي رضيت عنى، وقال أبو عبد الله بن أبي صفرة: لما فرضت على المملوك كان السيد الغارم عنه، لأنه عبد مملوك لا يقدر على شيء، فكذلك إذا جنى كان الغرم على سيده.

الترجيح:

والذي يترجح -والله أعلم- ما ذهب إليه الجمهور أن صدقة الفطر تجب على السيد إما أصالة أو نيابة، وذلك لقوة أدلتهم، والأمر الآخر العبد وماله ملك لسيده فلا يصح تصرفه بدون إذن سيده، ونفقة العبد على سيده، وصدقة الفطر هي من النفقة ولذلك تجب على السيد دون العبد.

النتائج والتوصيات:

وبعد هذه الجولة السريعة في تراجم

أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢]، أي عن الناس^(١٤٦).

ب- ولأنها طهرة؛ تجري مجرى المؤنة، فأشبهت النفقات^(١٤٧).

ج- الفطرة تتبع المؤنة في أصلها^(١٤٨).

د- أنه خاطب بالوجوب غيره، ولو وجب عليه-أي العبد- لخطوب بها^(١٤٩).

٣- وروى ابن وهب قال: كتب إلى كثير بن عبد الله عن ربيع بن عبد الرحمن عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال لقوم من أهل البادية في زكاة الفطر: أخرجوها عن الصغير والكبير، والذكر والأنثى، والعبد والحر صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب^(١٥٠).

٤- وروى أبو بكر بإسناده عن علي قال " زكاة الفطر على من جرت عليه نفقتك^(١٥١)."

فخلاصة استدلالهم مبني على أن لفظ (على) في حديث البخاري يحمل بينه الأحاديث الأخرى أن المقصود به (عن) والمحمل يحمل على المبين.

الأمر الثاني قياسها على النفقات فنفقة العبد تجب على السيد فكذلك زكاة الفطر.

المناقشة:

يجاب عن أدلة البخاري بما يأتي^(١٥٢):

١- كان ابن عمر يعطى عن الصغير والكبير حتى إن كان ليعطى عن بنى. فهذا يدل أن

البخاري؛ وجد الباحث أن:

١- البخاري قد خالف المذاهب الأربعة في مسائل وإن كانت قليلة في ما اختصت به الدراسة إلا إنها تثبت أن البخاري لم يكن مقيداً بمذهب من المذاهب الأربعة أنه مقيد بما فيها؛ وهذا يدل على أن البخاري متبع للدليل في استنباطه سواء وافق أحد المذاهب أم لا؛ وهذا يثبت أيضاً كون البخاري مجتهد مطلق.

٢- استدلال البخاري يقوم على قواعد أصولية ثابتة من العموم، والخصوص، والمطلق، والمقيد والظاهر، ومفهوم المخالفة، وقول الصحابي، فهو لم يقف في استدلاله على حرفية النص، ولم يقتصر في إثبات مذهبه على الكتاب والسنة.

التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة عميقة لمخالفات البخاري للمذاهب الأربعة بعمل استقراء تام لجميع تراجم الصحيح وتصلح أن تكون رسالة ماجستير أو دكتوراه، وكذلك عمل دراسة لمنهج البخاري في الاستدلال.

الهوامش:

(١) انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ رقم كتبه

وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب ج ١، ص ٨٢. وانظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٢٠، ص ٤٠.

(٢) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، الناشر: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، ج ٩، ص ١١٣. والمزي، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال مع حواشيه، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، ج ٢٤، ص ٤٣٠.

(٣) انظر: ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، هدي الساري مقدم فتح الباري، تحقيق: أبو قتيبة. انظر محمد الفاريابي، دار طيبة، ج ٢، ص ١٢٨٧.

(٤) انظر: البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية- بيروت، ج ٢، ص ٧.

البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع
المسند الصحيح المختصر من أمور رسول
الله ﷺ وسننه وأيامه، كتاب البيوع، باب
جلود الميتة قبل أن تدبغ (ح ٢٢٢١)،
المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر،
الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن
السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد
الباقي)، (ط ١)، ١٤٢٢هـ.

(١٧) الكوراني، أحمد بن إسماعيل بن عثمان
ابن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي (ت
٨٩٣هـ)، الكوثر الجاري إلى رياض
أحاديث البخاري المحقق: الشيخ أحمد عزو
عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت -
لبنان، (ط ١) ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ج ٤،
ص ٤٧٠.

(١٨) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله
البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع
المسند الصحيح المختصر من أمور رسول
الله ﷺ وسننه وأيامه، كتاب البيوع، باب
جلود الميتة قبل أن تدبغ (ح ٢٢٢١)،
المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر،
الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن
السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد
عبد الباقي)، (ط ١)، ١٤٢٢هـ.

(١٩) انظر الكوراني، الكوثر الجاري ج ٤،
ص ٤٧٠.

(٢٠) انظر، البخاري، الصحيح (مرجع سابق)،
كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام.

(٥) انظر: السبكي، تاج الدين بن علي بن
عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمود محمد
الطناحي - عبدالفتاح محمد الحلو، دار
النشر هجر للطباعة والنشر والتوزيع -
١٤١٣هـ، الطبعة الثانية، ج ٢، ص ٢١٢.
(٦) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد،
ج ٢، ص ٤.

(٧) انظر: "هدي الساري" ج ٢، ص ١٢٨٨.
(٨) انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد
ابن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام
النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر:
مؤسسة الرسالة، ج ١٢، ص ٣٩٧.
(٩) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٢،
ص ٤٢٠.

(١٠) انظر: المصدر السابق، ج ١٢، ص ٤٢٠.
(١١) انظر: المصدر السابق، ج ١٢، ص ٤٢١.
(١٢) انظر: ابن رجب، زين الدين أبي الفرج
عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي،
شرح علل الترمذي، المحقق: همام عبد
الرحيم سعيد، دار النشر: مكتبة الرشد -
الرياض، الطبعة الثانية، سنة الطبع:
١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ج ١، ص ٣٤٣.

(١٣) انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج ٢،
ص ٢٣٢.

(١٤) العيني، عمدة القاري، ج ١، ص ١٠.

(١٥) انظر، ابن حجر، هدي الساري، ج ١،
ص ٢٦.

(١٦) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله

- (٢١) البخاري، الصحيح، كتاب الذبائح والصيد باب جلود الميتة حديث ٥٥٣١.
- (٢٢) انظر، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ، ج ٤، ص ٥٤. ابن الملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق- سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ج ١٤، ص ٥٥٢. وانظر، الشنقيطي، محمد الخضر بن سيد عبد الله ابن أحمد الجكني (ت ١٣٥٤هـ)، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ج ١٢، ص ٤٤٠.
- (٢٣) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله ابن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، (ط ١)، ج ٦، ص ٢٣٤.
- (٢٤) الزرقاني، شرح الموطأ، ج ٣، ص ١٤٣.
- (٢٥) السيناوي، حسن بن عمر بن عبد الله السيناوي المالكي (ت بعد ١٣٤٧هـ) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في
- سلك جمع الجوامع، الناشر: مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م، ج ٢، ص ٢١.
- (٢٦) انظر، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ١، ص ٤٠٧.
- (٢٧) انظر الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي (٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج شرح المنهاج، معه حواشي الشرواني والعبادي الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، سنة النشر: ١٣٥٧هـ/ ١٩٨٣م، ج ١، ص ٣٠٩.
- (٢٨) على تفصيل في المذهبين باستثناء بعض الجلود كجلد الخنزير والكلب والآدمي ليس هنا محل تفصيلها.
- (٢٩) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري (ت ٩٧٠هـ) البحر الرائق وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفى القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالhashية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ج ١، ص ١٠٥ و ص ١٠٦. والشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، الإقناع في حل الفاظ متن أبي شجاع،

المسند، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، (ط ١)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ج ٢٥، ص ٢٥٠، ح ١٥٩٠٩. وأبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير ابن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، السنن، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة، ح ٤١٢٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

(٣٤) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ) السنن الكبرى، جماع أبواب الأواني، باب وقوع الدباغ بالقرظ أو ما يقوم مقامه، ح ٦٦، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط ٣)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣٥) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ابن محمد، (ت ٤٧٨هـ) نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهارسه: أ.د. عبدالعظيم محمود الديب، الناشر: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م (ط ١)، ج ١، ص ٢٥.

(٣٦) الجويني، نهاية المطلب، ج ١، ص ٢٥. (٣٧) انظر العطار، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت ١٢٥٠هـ)، حاشية

المحقق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، الناشر: دار الفكر - بيروت، ج ١، ص ٢٨. والنووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب، الناشر: دار الفكر، ج ١، ص ٢١٨.

(٣٠) ابن ماجه، السنن، كتاب اللباس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي باب لبس جلود الميتة إذا دبغت، ح ٣٦٠٩. وابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، جلود الميتة، باب ذكر خبر ثان يدل على إباحة الانتفاع بكل جلد ميت إذا دبغ واحتمل الدباغ، حديث ١٢٨٧، وقال محقق الكتاب الشيخ شعيب رحمه الله إسناده صحيح.

(٣١) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الحيض، باب إذا دبغ الإهاب فقد طهر، ح ١٠٥ (٣٦٦) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣٢) مسلم، الصحيح (مرجع سابق)، كتاب الحيض، باب إذا دبغ الإهاب فقد طهر، ح ١٠٣ (٣٦٣).

(٣٣) ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)

التراث - توزيع المكتبة المكية، ١٤١٨هـ/
١٩٩٨م، (١ط)، ج٣، ص٤٩٣.
(٤١) العبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم
ابن يوسف العبدري الغرناطي (ت
٨٩٧هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل دار
الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م،
(١ط)، ج١، ص١٤٣. والنفراوي، أحمد
ابن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا (ت
١١٢٦هـ)، الفواكه الدواني على رسالة
ابن أبي زيد القيرواني، الناشر: دار الفكر،
ج١٨، ص١٨.
(٤٢) البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح
الدين ابن حسن بن إدريس (ت ١٠٥١هـ)
شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى
لشرح المنتهى)، عالم الكتب، ١٤١٤هـ/
١٩٩٣م، (١ط)، ج١، ص٣١.
(٤٣) بين المالكية والحنابلة خلاف في مدى
جواز الانتفاع به ليس هنا محل ذكرها
حتى لا يطول البحث.
(٤٤) بهذا اللفظ، أخرجه الطبراني، سليمان
ابن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي
الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت
٣٦٠هـ) المعجم الأوسط، المحقق: طارق
ابن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن
إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين-
القاهرة، ج١، ص٣٩ حديث ١٠٤.
(٤٥) بهذا اللفظ أخرجه أحمد، المسند، ج٣١،
ص ٨٠ حديث ١٨٧٨٣.

العطار على شرح المحلي على جمع
الجوامع؛ دار الكتب العلمية، ج٢،
ص٨٢. وانظر: المباركفوري، عبيد الله
ابن محمد عبد السلام بن خان محمد بن
أمان الله (ت ١٤١٤هـ)، مرعاة المفاتيح
شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث
العلمية والدعوة والإفتاء-الجامعة السلفية-
بنارس الهند، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، (٣ط)،
ج٢، ص١٩٨.
(٣٨) المازري، محمد بن علي بن عمر المازري
(ت ٥٣٦هـ) إيضاح المحصول من برهان
الأصول، ص٣١٨. وانظر: المازري، أبو
عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي (ت
٥٣٦هـ)، المُعَلِّم بفوائد مسلم، المؤسسة
الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت
الحكمة، ١٩٨٨م، (٣ط)، ج١، ص٣٨١.
(٣٩) ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد
ابن عبد البر بن عاصم (ت ٤٦٣هـ)،
التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد
تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد
عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم
الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب،
عام النشر: ١٣٨٧هـ، ج٤، ص١٥٥.
(٤٠) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله ابن
بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)،
تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين
السبكي، تحقيق: سيد عبدالعزيز- عبد الله
ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء

- (٤٦) البهوتي، شرح منتهى الإرادات ج ١، ص ٣١.
- (٤٧) ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري (ت ٥١٣هـ)، الواضح في أصول الفقه المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، (ط ١)، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ج ٢، ص ١٥٨.
- (٤٨) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (توفي ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، كتاب البيوع، باب جلود الميتة قبل أن تدبغ (ح ٢٢٢١)، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، (ط ١)، ١٤٢٢هـ.
- (٤٩) انظر: العيني، أبو محمد محمود بن أحمد ابن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي (ت ٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٢، ص ٣٤، الناشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت. العسقلاني، أحمد ابن علي بن حجر أبو الفضل (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري الناشر: دار المعرفة-بيروت، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين
- الخطيب، ج ٤، ص ٤١٣.
- (٥٠) البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب جلود الميتة قبل أن تدبغ (ح ٢٢٢١).
- (٥١) ابن حجر، فتح الباري، ج ٤، ص ٤١٣.
- (٥٢) البخاري كتاب الذبائح والصيد باب جلود الميتة حديث ٥٥٣١.
- (٥٣) انظر: الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري (ت ٧١٦هـ) شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة (ط ١)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٧٣٩.
- (٥٤) ابن نجيم البحر الرائق، ج ٥، ص ٢٨٠.
- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد (ت ٤٦٣هـ) الكافي في مذهب أهل المدينة، المحقق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، (ط ٢)، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ج ٢، ص ٦٧٦. الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج شرح المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م، ج ٢، ص ١١. البهوتي، منصور ابن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع شرح الإقناع، الناشر: دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٥٤.

- ج ١٤، ص ٥٥٢.
- (٦١) البخاري، الصحيح، أبواب سجود القرآن، باب سجود المسلمين والمشركين والمشرک نجس ليس له وضوء حديث رقم (١٠٧١).
- (٦٢) انظر: ابن الملقن، التوضيح، ج ٨، ص ٤٠٠. والقسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت ٩٢٣هـ) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة السابعة، ١٣٢٣هـ، ج ٢، ص ٢٨٣.
- (٦٣) ابن الملقن، التوضيح، ج ٨، ص ٤٠١. وابن معظم شاه، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي (ت ١٣٥٣هـ)، فيض الباري على صحيح البخاري المحقق: محمد بدر عالم الميرتشي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، (ط ١) ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ج ٢، ص ٥٢٤.
- (٦٤) ابن الملقن، التوضيح، ج ٨، ص ٤٠١.
- (٦٥) البخاري، الصحيح، أبواب سجود القرآن، باب سجود المسلمين والمشركين والمشرک نجس ليس له وضوء حديث رقم (١٠٧١).
- (٦٦) التوضيح لابن الملقن، ج ٨، ص ٤٠١.
- (٦٧) ابن حجر، فتح الباري ج ٢، ص ٥٥٤.
- (٦٨) البخاري، الصحيح، أبواب سجود
- (٥٥) البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب جلود الميتة، ح ٥٥٣٢.
- (٥٦) ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي (ت ٨٨٥هـ)، درر الحکام شرح غرر الأحكام، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، ج ٢، ص ١٧٢. ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت ١٠٠٥هـ) النهر الفائق شرح كنز الدقائق، المحقق: أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، ج ٣، ص ٤٢٨.
- (٥٧) الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية (ط ١) ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٧٣.
- (٥٨) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٦، ص ٨٨.
- (٥٩) القشيري، مسلم، الصحيح، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ حديث ٣٦٦.
- (٦٠) ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق- سوريا، (ط ١)، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م،

القرآن، باب سجود المسلمين والمشركون
والمشرك نجس ليس له وضوء.

(٦٩) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم
بن عثمان بن خواستي العبسي (ت
٢٣٥هـ) المصنف في الأحاديث والآثار،
كتاب الصلوات، باب الرجل يسجد
السجدة على غير وضوء، (ح ٤٣٢٢).
المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر:
مكتبة الرشد- الرياض، (ط ١).

(٧٠) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن
سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت
٧٥١هـ)، تهذيب سنن أبي داود مطبوع
مع عون المعبود شرح سنن أبي داود
للعظيم آبادي، الناشر: دار الكتب العلمية-
بيروت (ط ٢)، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ٦٩.

(٧١) العيني، لبناية شرح الهداية، ج ٢،
ص ٦٨٠. الكشناوي، أبو بكر بن حسن
ابن عبد الله (ت ١٣٩٧هـ) أسهل المدارك
«شرح إرشاد السالك في مذهب إمام
الأئمة مالك» الناشر: دار الفكر، بيروت-
لبنان، (ط ٢)، ص ٣٠٩. وتحفة المحتاج،
ج ٢، ص ٢١٤. والبهوتي، كشف القناع،
ج ١، ص ٤٤٦.

(٧٢) ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة
وسننها، باب لا يقبل الله صلاة بغير
طهور، حديث ٢٧٣. وابن خزيمة، أبو بكر
محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن
صالح بن بكر السلمي النيسابوري (ت

٣١١هـ)، صحيح ابن خزيمة، حققه
وعلق عليه وخرّج أحاديثه وقدم له:
محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب
الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ/
٢٠٠٣م، كتاب الوضوء، باب نفي قبول
الصلاة بغير وضوء حديث ٧.

(٧٣) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد
ابن محمد بن قدامة الجماعيلي (ت
٦٢٠هـ)، المغني شرح مختصر الخرقي،
تحقيق: عبدالسلام محمد شاهين، دار الكتب
العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى
١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج ١، ص ٤٢٩.

(٧٤) العراقي، طرح التثريب، ج ٢، ص ٢١٥.
(٧٥) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد
بن عبد البر بن عاصم (ت ٤٦٣هـ)،
الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد
علي معوض، الناشر: دار الكتب
العلمية- بيروت، (ط ١)، ١٤٢١هـ-
٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٥٠٩. النووي، محيي
الدين يحيى بن شرف النووي (ت
٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب مع
تكملة السبكي والمطيعي، ج ٢، ص ٦٧.
الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف
الزرقاني المصري الأزهري (ت ١٠٩٩هـ)،
شرح الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد،
الناشر: مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة،
(ط ١) ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٢٦.
والمرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي

لتعليل المختار وعليه تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة الناشر: مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م، ج١، ص٧٥. والكشناوي، أسهل المدارك، ج١، ص٣٠٩. والعبدري، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي (ت ٨٩٧هـ)، التاج والاكلیل لمختصر خليل، الناشر: دار الكتب العلمية (ط١)، ١٤١٦هـ / ١٩٩٤م، ج٢، ص٣٦٠. والرويانى، بحر المذهب ج٢، ص١٣٩. (٧٩) الكاساني، بدائع الصنائع، ج١، ص١٨٦. وابن عابدين، رد المحتار، ج٢، ص١٠٦. (٨٠) الرويانى، بحر المذهب، ج٢، ص١٣٩. (٨١) العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي ج٢، ص٢٩٦. (٨٢) شرح ابن بطلال، ج٣، ص٥٧. والقصة متكلم في صحتها. (٨٣) البرماوي، محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي (ت ٨٣١هـ)، اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب الناشر: دار النوادر، سوريا، (ط١)، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ج٤، ص٤٩١. (٨٤) البيهقي، السنن الكبرى، جامع أبواب سنة الوضوء وفرضه، باب استحباب الطهر للذكر والقراءة حديث ٤٢٧، وجامع أبواب سجود التلاوة، باب لا يسجد إلا طاهراً حديث ٣٧٧٥.

ابن سليمان بن أحمد المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- جمهورية مصر العربية، ج٢، ص١٩٣. (٧٦) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ) الموطأ، أبواب الصلاة، باب الرجل يمس القرآن وهو جنب أو على غير طهارة، ح المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي- الإمارات (ط١)، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٢٩٨. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، (ت ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، جامع ابواب سنن الوضوء وفرضه، باب استحباب الطهر للذكر والقراءة، ح ٤٢٧، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، (ط٣)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. (٧٧) البيهقي، السنن الكبرى، جامع ابواب سنن الوضوء وفرضه، باب لا يسجد إلا طاهراً (ح ٣٧٧٥)، وصححه ابن حجر في الفتح ج٢، ص٥٥٤. (٧٨) انظر: الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت ٦٨٣هـ)، الاختيار

- (ت ١١٢٦هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج ١، ص ٢١١. وانظر: الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٢، ص ٣٣.
- (٩٥) ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي (ت ٨٠٣هـ)، المختصر الفقهي، المحقق: حافظ عبدالرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، (ط ١)، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، ج ٢، ص ٤٤٦.
- (٩٦) انظر: الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر (ت ٩٧٤هـ)، المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، الناشر: دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ١٦٤. و الشريبي، مغني المحتاج، ج ١، ص ٤٩٣. البجيرمي، الحاشية، ج ٢، ص ١٣٥.
- (٩٧) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ) الكافي في فقه الإمام أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية، (ط ١)، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج ١، ص ٢٤٢. وانظر: المرداوي، الإنصاف، ج ٢، ص ٣٩.
- (٩٨) أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف حديث رقم ٦٦٩ و ٦٧٠، ضعفه الشيخ الألباني والشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقهما على السنن.
- (٩٩) البخاري، الصحيح، كتاب الأذان، باب (٨٥) البرماوي، اللامع الصبيح، ج ٤، ص ٦١.
- (٨٦) البرماوي، اللامع الصبيح، ج ٤، ص ٦١.
- (٨٧) النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢٢٦.
- المرداوي، الإنصاف، ج ٣، ص ٤٠٤.
- (٨٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إثم من لم يتم الصفوف، (ج ٧٢٤).
- (٨٩) ابن حجر، فتح الباري، ج ٢، ص ٢١٠.
- العيني، عمدة القاري، ج ٥، ص ٢٥٧.
- (٩٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إثم من لم يتم الصفوف، حديث ٧٢٤.
- (٩١) العيني، عمدة القاري، ج ٥، ص ٢٥٧.
- الكرمانى، الكواكب الدراري، ج ٥، ص ٩٦.
- (٩٢) ابن حجر، فتح الباري، ج ٢، ص ٣٤٧.
- وانظر القسطلاني، إرشاد الساري، ج ٢، ص ٦٦.
- (٩٣) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٣٧٥.
- وانظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج ١، ص ٧٥٠. الشرنبالي، حسن بن عمار بن علي الشرنبالي المصري الحنفى (ت ١٠٦٩هـ)، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، (ط ١)، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٣٢، وملا خسرو، درر الحكام، ج ١، ص ٣٩٧.
- (٩٤) النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا

- إقامة الصف من تمام الصلاة حديث رقم (٧٢٣).
- (١٠٠) أبي داود، السنن، أبواب الصفوف، باب تسوية الصف، حديث ٦٦٦، وقال الشيخ شعيب إسناده صحيح. أحمد، المسند، ج ١٠، ١٧، حديث ٥٧٢٤.
- (١٠١) بهذا اللفظ أخرجه البزار، أبو بكر أحمد ابن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد ابن عبيد الله العتكي (ت ٢٩٢هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المحققون: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل ابن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة الأولى، (١٩٨٨م)، ج ١٠، ص ١٥٩، حديث ٤٢٣٢، قال الهيثمي في مجمع الزوائد إسناده حسن، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي ابن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٩١، حديث ٢٥٠٣.
- (١٠٢) أبو داود، السنن، أبواب الصفوف، باب تسوية الصف حديث ٦٧٢. وابن خزيمة، الصحيح، كتاب الإمامة في الصلاة، باب فضل تليين المناكب في القيام في الصفوف، حديث ١٥٦٦. ابن حبان، الصحيح، باب صفة الصلاة، ذكر البيان بأن من كان في
- صلاته أسكن والله أخشع كان من خير الناس، حديث ١٥٧٦.
- (١٠٣) بهذا اللفظ أخرجه ابن خزيمة، الصحيح، كتاب الإمامة في الصلاة، باب الأمر بسد الفرج في الصفوف، حديث رقم ١٥٤٨.
- (١٠٤) أخرج البخاري الحديث بلفظ "فإن إقامة الصف من حسن الصلاة كتاب الأذان، باب إقامة الصف من تمام الصلاة حديث ٧٢٢.
- (١٠٥) ابن الملقن، الاعلام بفوائد الأحكام، ج ٢، ص ٥١٣.
- (١٠٦) المرادوي، تصحيح الفروع، مع الفروع، ج ٢، ص ١٦٣.
- (١٠٧) ابن القطان، المؤلف: علي بن محمد بن عبد الملك (ت ٦٢٨هـ)، الإقناع في مسائل الإجماع، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، (ط ١) ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ج ١، ص ١٤٩.
- (١٠٨) ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ) الاعلام بفوائد عمدة الأحكام، المحقق: عبد العزيز ابن أحمد بن محمد المشيخ، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، (ط ١)، (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٥١٤. العراقي، طرح الثريب، ج ٢، ص ٣٢٥.
- (١٠٩) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الناشر: مطبعة السنة

- المحمدية، ج ١، ص ٢١٧.
- (١١٠) انظر: القسطلاني، إرشاد الساري، ج ٢، ص ٦٦.
- (١١١) انظر: العيني، عمدة القاري، ج ٥، ص ٢٥٨.
- (١١٢) ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٤٧.
- (١١٣) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة باب قول الله تعالى (وفي الرقاب...) (ح ١٤٦٨).
- (١١٤) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة باب قول الله تعالى (وفي الرقاب...) (ح ١٤٦٨).
- (١١٥) ابن حجر، فتح الباري، ج ٣، ص ٣٣١.
- (١١٦) ابن بطلال، شرح البخاري، ج ٣، ص ٤٩٧. ابن الملقن، التوضيح، ج ١٠، ص ٤٧١.
- (١١٧) الكشميري، فيض الباري، ج ٣، ص ١٤١. وانظر: الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا (ت ٩٢٦هـ) منحة الباري بشرح صحيح البخاري المسمى «تحفة الباري» اعتنى بتحقيقه والتعليق عليه: سليمان بن دريع العازمي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، (ط ١)، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ج ٣، ص ٥٥٦.
- (١١٨) البرماوي، اللامع الصبيح، ج ٥، ص ٤٣٥.
- (١١٩) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى (وفي الرقاب...)، حديث ١٤٦٨.
- (١٢٠) ابن الملقن، التوضيح، ج ١٠، ص ٤٧١.
- (١٢١) ابن بطلال، شرح البخاري، ج ٣، ص ٤٩٧.
- (١٢٢) ذكرها البخاري في نفس الباب.
- (١٢٣) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: (وفي الرقاب...).
- (١٢٤) البابرقي، محمد بن محمد بن محمود، (ت ٧٨٦هـ)، العناية شرح الهداية، الناشر: دار الفكر، ج ٢، ص ٢٦٤.
- (١٢٥) الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج ٢، ص ٢١٨.
- (١٢٦) الأنصاري، أسنى المطالب، ج ١، ص ٣٩٨.
- (١٢٧) البهوتي، شرح المنتهى، ج ١، ص ٤٥٨.
- (١٢٨) ابن قدامة، المغني ج ٦، ص ٤٨٦. وانظر: العيني، النباية شرح الهداية، ج ٣، ص ٤٥٤. الروياني، بحر المذهب، ج ٦، ص ٣٤٧. الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط ١)، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ج ٨، ص ٥١٢.
- (١٢٩) الروياني، بحر المذهب، ج ٦، ص ٣٤٧.
- (١٣٠) ابن قدامة، المغني، ج ٦، ص ٤٨٦.
- (١٣١) ابن حنبل، المسند، ج ١٨، ص ٩٧، ح (١١٥٣٨)، أبوداود، السنن، كتاب

- ج ٩، ص ١١١.
- (١٣٩) ابن بطال، شرح البخاري، ج ٣، ص ٥٦٣.
- (١٤٠) الشنقيطي، محمد الخضر بن سيد عبد الله بن أحمد (ت ١٣٥٤هـ)، كوثر المغاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت (ط ١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج ١٢، ص ٤٧٧.
- (١٤١) انظر: المرغيناني، الهداية، ج ١، ص ١١٣.
- والخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٢، ص ٢٣٠. والأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا (ت ٩٢٦هـ)، فتح الوهاب شرح المنهج الطلاب، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٤٤. والبهوتي، كشف القناع، ج ٢، ص ٢٤٧.
- (١٤٢) انظر، العيني، البناية شرح الهداية، ج ٣، ص ٤٩١. والقرافي، شهاب الدين أحمد ابن إدريس بن عبد الرحمن (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خيزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، (ط ١)، (١٩٩٤م)، ج ٣، ص ١٦١.
- (١٤٣) الهيثمي، تحفة المحتاج، ج ٣، ص ٣٠٩.
- (١٤٤) أخرجه الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد ابن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار (ت ٣٨٥هـ)، السنن كتاب الزكاة، باب من يلزمه صدقة الفطر، ح ٨٤٢٩، وقال:
- الزكاة، باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني حديث (١٦٣٥) والحديث قال عنه ابن الملقن صحيح. انظر: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع: الرياض - السعودية، (ط ١)، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ج ٧، ص ٣٨٢.
- (١٣٢) الروياني، بحر المذهب، ج ٦، ص ٣٤٧.
- (١٣٣) أبو داود، السنن، كتاب المناسك، باب العمرة، حديث ١٩٨٨، وقال الشيخ شعيب إسناده ضعيف.
- (١٣٤) أحمد، المسند، ج ٢٩، ص ٤٥٨، حديث ١٧٩٣٨. ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة، باب إعطاء الإمام الحاج إبل الصدقة ليحجوا عليها، حديث ٢٣٧٧.
- (١٣٥) ابن حجر، فتح الباري، ج ٣، ص ٣٣٤.
- (١٣٦) ابن حجر، فتح الباري، ج ٣، ص ٣٣٣.
- (١٣٧) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين، حديث ١٥٠٤.
- (١٣٨) ابن بطال، شرح البخاري، ج ٣، ص ٥٦٤. والقسطلاني، إرشاد الساري، ج ٣، ص ٨٦، والعيني، عمدة القاري،

ليس بالقوي والصواب موقوف، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان (ط١)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م. والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، جامع صدقة الفطر، باب إخراج زكاة الفطر عن نفسه وغيره، ح ٧٦٨٥، وقال إسناده غير قوي، والحديث صحيح موقوف، حسنه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي- بيروت، (ط٢) ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج ٣، ص ٣١٩.

(١٤٥) الذي استدل به البخاري.

(١٤٦) العيني، البناية شرح الهداية، ج ٣، ص ٤٩١.

(١٤٧) الثعلبي، المعونة، ص ٤٣٤.

(١٤٨) الجويني، نهاية المطلب، ج ٣، ص ٣٧٤. وانظر: المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم ابن أحمد (ت ٦٢٤هـ)، العدة شرح العمدة الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ١٥١.

(١٤٩) البهوتي، شرح منتهى الارادات، ج ١، ص ٤٣٩.

(١٥٠) ذكره الثعلبي المالكي، شرح الرسالة،

ج ٢، ص ٥٧، ولم أجد من خرجه. (١٥١) أخرجه، عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت ٢١١هـ)، المصنف، كتاب صلاة العيدين، باب زكاة الفطر، ح ٥٧٧٣، والبيهقي، كتاب الزكاة، جامع صدقة الفطر، باب إخراج زكاة الفطر عن نفسه وغيره، ح ٧٦٨٤، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي- الهند، (ط٢)، ١٤٠٣هـ. الدارقطني، السنن، كتاب الزكاة ح ٢١٢٧.

(١٥٢) ابن بطلال، شرح البخاري، ج ٣، ص ٥٦٣.

أحكام المحدود في الزنى في الفقه الإسلامي

د. راشد بن حمود النظيري*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/١٠م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١/١٠م

ملخص

تتناول هذه الدراسة الأحكام الشرعية المترتبة على تطبيق الحد على الزاني، محصناً كان، أو غير محصن، وقد حاولت الدراسة أن تستقرئ تلك الأحكام في الأبواب الفقهية المختلفة بصورة مقارنة. وقد عرضت الدراسة لعلاقة المحدود مع ربه، وأثر جرمته على عباداته، فهل عباداته صحيحة مجزية أو لا؟ وهل يكون إماماً لغيره أو لا؟ ثم هل يُصلّى عليه إذا فارق الحياة، وانتقل إلى جوار ربه؟ ثم بيّنت الدراسة أحكام المجلود الأسرية من حيث زواجه، واستمرار العلاقة الزوجية بينه وبين زوجته، ونسب الولد الذي حصل بسبب جرمه. وختمت الدراسة ببيان ما قيل في العقوبات التي قد تلحقه بعد تطبيق الحد عليه، وهي: رد شهادته، وتغريبه، ولزوم المهر، أو أرش البكارة للزاني بها. وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، والتوصيات، التي يدعو الباحث إلى الأخذ بها.

Abstract

This study deals with the legal provisions on applying adultery punishment on this act doers whether being married or unmarried. The study attempted to examine provisions in the various jurisprudential sections in a comparative manner. In this study, the relationship between the adulterer and his/her Lord is discussed with the impact of this action on his/her worship and whether it is considered valid and sufficient or not. Praying funeral prayer on him/her or not after passing away is one of the issued dealt with in this study as well. Further, the study considers some family issues related to the adulterer. The study discussed examples such as: his/her marriage and the continuity of the relationship between his/her family partner, and attributing the baby to the male adulterer. The study concludes by citing various views on penalties that might be imposed on the adulterer such as rejecting his/her testimony, isolating them (sending them away), and the virginity's compensation for the female victim. The study revealed a number of findings and recommendations that need to be taken into consideration.

* أستاذ المساعد، قسم القانون الخاص، كلية الحقوق، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فإن الشريعة الإسلامية شريعة ربانية المصدر، والحق تعالى عالم بما يصلح عباده، ويهديهم إلى الحق، وإلى الطريق المستقيم الذي لا عوج له، وقد نوعت الشريعة في أحكامها، ومبادئها؛ لتتناول حياة الإنسان كلها، فتعطي الروح حقها، والجسد حقه، فشُرعت العبادات؛ لتلبي حاجة الإنسان الروحية، وتكسب المسلم رضا الله تعالى، وشُرعت المعاملات بمختلف أنواعها وأصنافها؛ لتنظم تبادل المنافع والمصالح بين العباد، وحدَّ الشرع حدوداً منع من تجاوزها أو اقترافها؛ حفاظاً على المصالح الضرورية، التي لا يقوم أود الحياة إلا بها، ومنها المحافظة على العرض أو النسل، فأمر الشرع بالزواج، وحثَّ عليه، ورغَّب فيه، وحرَّم الزنى، ومنع من الاقتراب منه؛ لأنه رذيلة، يفسد المجتمع، ويرمي به في المتالف والمهلكات، فهو شر مستطير، وداء خطير، آثاره تتعدى فاعله إلى النسل، ثم يسري إلى المجتمع، ولذلك شدَّد فيه الشرع، ونهى عنه، ووضع الزواجر؛ لتحول من الوقوع

فيه، فمن حام حول الشر والرذيلة وقع فيها، أو كاد.

ومن وقع في الزنى فقد اقترف إثماً مبيهاً، وأتى أمراً عظيماً، وارتكب كبيرة من كبائر الذنوب والمعاصي، فلزمته التوبة، ووجب الحد إذا نغى خبره إلى حاكم المسلمين، وهناك أحكام أخرى تترتب على ذلك، في بعضها نزاع وخلاف بين الفقهاء المسلمين، ونظراً لتعددتها فقد اخترت جزئية منها، تتعلق بأحكام الزاني بعد إقامة الحد عليه، فأردت بيانها، وما قال الفقهاء العظام فيها، وما سطره من أدلة حولها، مع بيان القول الراجح الذي يرى الباحث أنه الأوفق بالأدلة، والنصوص الشرعية، والقواعد العامة، والمقاصد الكلية.

أهمية البحث:

١. عدم وجود دراسة مختصة شاملة - حسب اطلاعي - تتناول الأحكام الشرعية التي تترتب إثر إقامة الحد على الزاني أو الزانية، ولذلك أردت بحثها، وتدوينها في دراسة مستقلة.

٢. الحاجة الماسة لمعرفة هذه الأحكام؛ إذ منها ما يتعلق بالتوبة، وأداء العبادات، ومنها ما يتعلق بالحقوق المالية للغير، ومنها ما يتعلق بأوثق عقد ورابطة، وهو الزواج.

الدراسات السابقة:

لقد تناول الفقهاء القدامى الأحكام الفقهية التي تترتب إثر إقامة الحد على مرتكبي الفاحشة، وهي أحكام متناثرة، منها: ما يذكر في كتاب الصلاة، ومنها ما يذكر في كتاب العقوبات والحدود، وما نصَّ عليه الفقهاء في باب النكاح.

أما الدراسات المعاصرة، فلم أجد بحثاً أو كتاباً تناول الموضوع بصورة شاملة، وإنما تناولت بعض الدراسات المعاصرة الحدود والتعازير كجرائم، ثم العقوبات المقدرة لها في الشرع الإسلامي، والأحكام والأهداف المرجوة منها، وأثر ذلك في المجتمع الإسلامي، ومن ذلك:

١. جرائم الحدود، وأحكامها الشرعية (دراسة فقهية مقارنة)، حاتم أمين محمد عبده.
٢. أهم قضايا المرأة في الحدود، والجنائيات في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)، أمينة محمد بن يوسف الجابر.
٣. الوجيز في أحكام الحدود، والقصاص، والتعزير، ماجد أبو رحية.

وأما بحثنا فيتعرض لآثار، وأحكام أخرى متعلقة بالعبادات، والحياة الزوجية، ومسائل أخرى لم تتعرض لها تلك الكتب، والدراسات.

وهناك دراسات، وبحوث متعلقة بأحكام

ولد الزنى في الفقه الإسلامي، منها:

١. أحكام ولد الزنى في الفقه الإسلامي، إعداد: أحمد عبد المجيد محمد محمود حسين، وهي أطروحة ماجستير، قدمت لقسم الفقه والتشريع، بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، سنة ٢٠٠٨م.

تحدثت الدراسة في الفصل الثاني عن أحكام ولد الزنى في نظام الأسرة، من حيث نسبه وميراثه، وحضائته، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بنظام الأسرة، وتلتقي الدراسة القيمة مع بحثنا في الحديث عن نسب ولد الزنى، وهل يُنسب إلى الزاني إذا أقرَّ أنه منه، ولم تكن الأم فراشاً لأحد أو لا؟

٢. الاستلحاق، والتبني في الشريعة الإسلامية، إعداد: خالد خليفة السعد، وهو كتاب صغير الحجم، مطبوع، تحدث مؤلفه في بعض صفحاته عن استلحاق ولد الزنى. وسوف يُضيف بحثنا-بحول الله تعالى- رأي المذهب الإباضي، ورأي بعض الفقهاء المتأخرين في هذه المسألة.

مشكلة البحث:

١. هل المجلود بسبب زناه تقبل عباداته، وتكون مجزية له بحيث لا يُطالب بإعادتها إذا تاب وأناب إلى الله تعالى؟

والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والإباضية) من أجل معرفة أوجه الاتفاق، والاختلاف بينها، ثم الوصول إلى ما يراه الباحث راجحاً.

خطة الدراسة:

جاءت خطة الدراسة على النحو الآتي:
المبحث التمهيدي: بيان المصطلحات المتعلقة بالموضوع.

المبحث الأول: أحكام المحدث في الصلاة.
المطلب الأول: أداء الصلاة.

المطلب الثاني: الصلاة خلف المحدث.

المطلب الثالث: الصلاة على المحدث.

المبحث الثاني: زواج المحدث، وكفائه في الزواج، ونسب ولده.

المطلب الأول: زواج المحدث.

المطلب الثاني: المحدث وكفائه في الزواج.

المطلب الثالث: نسب ولد المحدث.

المبحث الثالث: العقوبات التي تُلحق بالمحدث.

المطلب الأول: حكم شهادة المحدث.

المطلب الثاني: تغريب المحدث.

المطلب الثالث: المهر وأرش البكارة.

الخاتمة: وتضمن أهم النتائج، والتوصيات.

المبحث التمهيدي: بيان المصطلحات المتعلقة بالموضوع.

أولاً: تعريف الحكم لغة، واصطلاحاً.

٢. هل الزاني أهل لصحة الصلاة خلفه إذا أداها بحققها؟ وهل يستحق الصلاة عليه بعد حده، ومفارقته الحياة؟

٣. هل للزاني المجلود أن يتزوج زانية، سواء أكانت مزيته، أو غيرها؟ وهل يجوز له شرعاً أن ينكح العفيفة؟

٤. هل المجلود يحتمل عيباً، فلا يكون كفئاً للعفيفة، فيحق لوليها التمسك بالكفاءة، فلا يزوجه موليته؟ وهل يحق للمرأة، ووليها فسخ عقد الزواج إذا بان حاله بعد عقد النكاح؟

٥. ما حكم شهادة المجلود؟ وهل يجب تغريب المجلود أو لا؟

٦. ما الحقوق المالية التي تترتب على المحدث بسبب جريرته؟

منهج البحث:

سوف أتناول جزئيات الموضوع - بحول الله تعالى - من خلال المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع ما دونه الفقهاء الإسلاميون حول الموضوع في مختلف الكتب، والأبواب.

٢. المنهج التحليلي: دراسة ما ذكره الفقهاء السابقون، وتحليله؛ للاستفادة منه في جزئيات، وأحكام الموضوع.

٣. المنهج المقارن: المقارنة الفقهية بين المدارس الإسلامية للمذاهب الخمسة (الحنفية،

أ. تعريف الحكم لغة.

الأحكام جمع حُكْم، وأصله في اللسان العربي بمعنى المنع، يقول ابن فارس: (الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع)^(١)، يُقال: حَكَمْتُ عليه بكذا أي منعتَه من خلافه^(٢)، وسُمي الحكم حُكْمًا؛ لأنه يمنع من الظلم، والحكمة تمنع من الجهل^(٣)، كما يأتي الحكم بمعنى القضاء والفصل، يُقال: حكمت بين القوم أي فصلت بينهم^(٤).

ب. تعريف الحكم في الاصطلاح:

الحكم عند جمهور الأصوليين: (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع)^(٥)، وقيل: أثر خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع^(٦).

ويلحظ أن التعريف الأول يجعل نفس الدليل الشرعي حُكْمًا بينما التعريف الثاني يكون الحكم هو الأثر المترتب على الدليل الشرعي، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] حكم شرعي عند جمهور الأصوليين، وبناء على التعريف الثاني يكون الحكم هو أثر هذا الخطاب، وهو وجوب الصلاة، والظاهر أن المعنى الثاني أوضح وأولى؛ تمييزاً بين الأدلة الشرعية، والآثار المترتبة عليها من الأحكام الشرعية العملية.

ثانياً: الحدود.

الحدود اسم مفعول أي من أوقع عليه الحد، والحد لغة: المنع، وسُمي حاجب القاضي حداداً؛ لأنه يمنع من الدخول إليه^(٧). والحد في الاصطلاح: عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى^(٨)، وقيل: عقوبة مقدرة شرعاً في معصية^(٩)، وقيل: عقوبة مقدرة، وجبت حقاً لله تعالى، كما في الزنى، أو لآدمي كما في القذف^(١٠).

ويلحظ أن التعريف الأول قصر الحد على حقوق الله تعالى، بينما التعريف الثالث فقد أضاف حق العباد إلى حقوق الله تعالى. وسبب الخلاف: هل حد القذف يُغلب فيه حق الله أو حق العباد؟ مع اتفاق الجميع على أنه داخل ضمن دائرة الحدود الشرعية. ولكي يخلو التعريف من الخلاف يمكن القول بأن الحد، هو: عقوبة مقدرة شرعاً على جرائم مخصوصة.

ثالثاً: الزنى.

الزنى: يُمد ويُقصر، قيل: القصر لغة أهل الحجاز، وبه نزل القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾ [الإسراء: ٣٢]، والزنا بالمد لغة أهل نجد، وقيل: لغة بني تميم^(١١). ويُراد بالزنى في موضوع بحثنا: (وطء

مُكَلَّفٌ فِي قُبُلِ الْمُشْتَهَاءِ، عَارٍ عَنْ مَلِكٍ، وَشُبْهَتُهُ عَنْ طَوْعٍ^(١٢).

أو هو - كما يرى الباحث: إيلاج الذكر في قُبُلِ أُنْثَى مُشْتَهَاءَةٍ بِلا شَبْهَةٍ غَيْرِ زَوْجَةٍ، أَوْ مَلِكٍ يَمِينٍ.

رابعاً: الفقه.

الفقه لغة: الفهم^(١٣)، واصطلاحاً: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)^(١٤).

خامساً: الإسلام.

الإسلام، في لغة العرب: الاستسلام، والقبول، والانقياد^(١٥).

وفي الاصطلاح: هو الدين^(١٦).

أو هو: (الدِّينُ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَهُوَ عَقِيدَةٌ، وَشَرِيعَةٌ، وَأَخْلَاقٌ)^(١٧).

المبحث الأول: أحكام الحدود في الصلاة.

المطلب الأول: أداء الصلاة.

إن المرء غير المحصن الذي جُلِدَ بسبب ارتكابه فاحشة الزنى عاصٍ لله تعالى، متجاوز لحدوده في صنيعه وجرمه، مُرْتَكِبٌ لَكَبِيرَةٍ مِنْ كِبَائِرِ الذُّنُوبِ، يُلْزَمُ بِالتَّوْبَةِ، وَالتَّنَصُّلِ مِنْ تَبْعَاتِ ذَنْبِهِ، وَهَذَا الْخُدُودُ إِذَا أَدَّى الْعِبَادَاتِ كَالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصِّيَامِ، وَالْحَجِّ، وَغَيْرِهَا مِنْ شَعَائِرِ هَذَا الدِّينِ الْحَنِيفِ بِكَامِلِ أَرْكَانِهَا، وَشُرُوطِهَا، فَإِنَّهَا

مُجْزِيَةٌ بِلا خِلَافٍ نَقَفَ عَلَيْهِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ، إِلَّا أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي لُزُومِ الْكَفَّارَةِ عَلَيْهِ لِتَمَامِ تَوْبَتِهِ إِلَى قَوْلَيْنِ:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الإباضية -المغاربة^(١٨)- إلى إلزام التائب من أي كبيرة من الكبائر رجلاً أو امرأة بكفارة مُعْلَظَةٍ عَلَى التَّخْيِيرِ، وَهِيَ: عَتَقَ رَقَبَةً، أَوْ صِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، أَوْ إِطْعَامَ سِتِينَ مَسْكِيناً؛ وَذَلِكَ قِيَاساً عَلَى كَفَّارَةِ الصِّيَامِ، وَالْقَتْلِ، وَالظَّهَارِ، فَمَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنْ الْكِبَائِرِ فَقَدْ نَقَضَ الْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ الَّذِي أَخَذَهُ عَلَيْهِ رَبُّ الْعِزَّةِ، كَمَا أَنَّ فِي ذَلِكَ سَدّاً لِلذَّرَائِعِ، فَمَنْ عَلِمَ أَنَّ ارْتِكَابَهُ لِلْكَبِيرَةِ يُلْزِمُهُ كَفَّارَةً مُعْلَظَةً، يَكُونُ ذَلِكَ زَاجِراً لَهُ عَنْ ارْتِكَابِ الْمَوْبِقَاتِ، وَقِيلَ: عَلَيْهِ كَفَّارَةُ مُرْسَلَةٌ كَكَفَّارَةِ الْيَمِينِ.

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء^(١٩) (الحنفية^(٢٠)، والمالكية^(٢١)، والشافعية^(٢٢)، والحنابلة^(٢٣)، والإباضية^(٢٤)) في القول المعتمد، وهو قول المشاركة) إلى عدم وجوب الكفارة؛ وذلك لعدم ورود نص عن الشارع، والقياس في الكفارات ضعيف؛ لأنها أمور غير معقولة المعنى، وهي أمور توقيفية، لا مجال لإثباتها بالاجتهاد، كما أن الكفارة عقوبة وعبادة، والعقوبات المقدرة لا تثبت إلا بنص ﴿وَمَا

كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، والعبادات يُتبع فيها، ولا يُتدع.

المطلب الثاني: الصلاة خلف المحدود.

الصلاة خلف المحدود جلدأ بعد توبته وإنابته إلى ربه تعالى لا خلاف في جوازها إن لم يُدخل فيها ما يُفسدها، وأماً قبل توبته، ومع إصراره على معصيته، هل يُصلى خلفه فيكون إماماً أو لا؟

اختلف الفقهاء في جواز الصلاة خلف الفاسق أو العاصي قبل توبته إلى ثلاثة أقوال: القول الأول: ذهب المالكية في قول^(٢٥)، والحنابلة في المشهور^(٢٦)، وبعض الإباضية^(٢٧) إلى عدم جواز ذلك، ومن صلى خلفه كانت صلاته باطلة، يخاطب بإعادتها، أو قضائها، واستثنى بعضهم صلاة الجمعة، والعيدين، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. روى الإمام مسلم عن أبي ذر قال: «قال لي رسول الله: كيف أنت إذا كانت عليك أمراء، يؤخرون الصلاة عن وقتها، أو يُميتون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت، فما تأمرني؟ قال: صلّ الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصلّ، فإنها لك نافلة»^(٢٨).

وجه الاستدلال: أن الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها مخالفون لشرع الله، واقعون في الإثم، والنبي ﷺ أمر بأداء الصلاة في

وقتها، ومن أدرك الصلاة مع هؤلاء صلى معهم سُبحة، أي: نافلة^(٢٩).

٢. روى الربيع مرسلاً أن رسول الله ﷺ قال: «ليؤمكم خياركم؛ فإنهم وفدكم إلى ربكم»^(٣٠)، وفي رواية عن مرثد بن أبي مرثد الغنوي، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن سرركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم عز وجل»^(٣١).

وجه الاستدلال: أن الأئمة خيار القوم، والفسقة ليسوا بخيارهم، فلا يكونون وفدهم إلى ربهم، والحديث الثاني ينص على أن الصلاة تقبل إذا كان الإمام من خيار القوم، فدل على أنها لا تقبل إذا كان خلاف ذلك^(٣٢).

٣. عن جابر بن عبد الله قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «... لا يؤم فاجر مؤمناً إلا أن يقهره بسلطان، يخاف سيفه، وسوطه»^(٣٣).

وجه الاستدلال: أن الحديث الشريف نهى عن إمامة الفاجر للمؤمن، ولا ريب أن الحدود من الفاجرين العاصين لله تعالى^(٣٤).

٤. القياس على شهادته؛ لأنه متهم، فقد يُصلي بما لا يجوز، أو يُنقض شيئاً من شروطها، كما أنه متهم في الشهادة، وربما شهد بغير الحقيقة، فكانت شهادته مردودة^(٣٥)، ولأنها فريضة، وأمانة لله، ولا يجوز أن تُولى الأمانة غير الأمين؛ لأنه يغيب

بأشياء منها، لا تقوم الصلاة إلا بها^(٣٦).

٥. القياس على الكافر؛ لأن كليهما لا يقبل خبره؛ لمعنى في دينه^(٣٧).

والذين استثنوا صلاة الجمعة^(٣٨)، اختلفوا: فمنهم من استثنائها مطلقاً؛ لأن الصحابة كانوا يصلون الجمعة خلف الحجاج، وغيره، ومنهم من فرق بين حالتين^(٣٩):

الحالة الأولى: أن تقام في مقام واحد بإمام فاسق.

وفي هذه الحالة تُصلى خلفه حتى لا يفضي إلى تفويتها.

الحالة الثانية: أن تقام في مكانين أو أكثر، وكان أحد الأئمة طائعاً مستقيماً.

وفي هذه الحالة لا تصح الصلاة خلف الفاسق، ويجب أداؤها خلف من يتقي الله، ويخشاه.

القول الثاني: قال الحنفية^(٤٠)، والمالكية في المعتمد^(٤١)، والشافعية^(٤٢)، وأكثر الإباضية^(٤٣)، ورواية عند الحنابلة^(٤٤): إن الصلاة خلفهم جائزة - مع الكراهة عند أكثرهم^(٤٥) - وصحيحة إذا أتموها في وقتها بحدودها، ولم يدخلوا نقصاً في الطهور إليها، وذلك لما يلي:

١. عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «الصلاة جائزة خلف كل بار وفاجر ما لم يدخل فيها ما يفسدها»^(٤٦)، وعن مكحول

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برأ كان، أو فاجراً، وإن عمل الكبائر..»^(٤٧)، وروى البيهقي عن مكحول عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «يا معاذ أطمع كل أمير، وصلّ خلف كل إمام»^(٤٨).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر وأجاز الصلاة خلف كل إمام، وإن كان فاسقاً، ولو كانت الصلاة لا تجوز خلفهم لما أمر ﷺ بذلك^(٤٩).

٢. صلى الصحابة خلف الجبابة^(٥٠).

القول الثالث: قال بعض الإباضية^(٥١) يُصلى خلف الجبابة، والفساق إذا كانوا ملوكاً، والسيطرة لهم؛ فقد صلى الصحابة خلف الجبابة الذين كانت لهم السيطرة، فيقتصر على ذلك^(٥٢).

الرأي الرابع: إن القول بجواز الصلاة خلف العاصي، وأنها مجزية قول قوي، والأدلة له مؤيدة، والأحاديث دلالتها نصية، وإن كان الأخيران لا يثبتان حسب الصنعة الحديثية عن النبي ﷺ، إلا أن الأول كافٍ في الدلالة على ذلك، ثم إن فسق الشخص في نفسه، وصلاته مع فسقه صحيحة، لا يلزم بإعادتها، فليس الفسق من مبطلات الصلاة^(٥٣)، وإن كانت لا تُقبل منه؛ لقوله

تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧]، وأما القياس على الكافر فلا يصح؛ لوجود الفارق بينهما؛ لأن الكافر لا تصح صلاته مع كفره، فمن صلى خلفه لم تصح صلاته، أما الفاسق فمأمور بالصلاة مع فسقه، وصلاته صحيحة، ولذلك تصح الصلاة خلفه^(٥٤).

وعدم استحقاق الفاسق للثواب لا يؤثر في صلاة المأمومين، وإن كانت صلاتهم مرتبطة بصلاته على الصحيح؛ لأن الارتباط يقصد به الملازمة والمتابعة، والصحة، والفساد، وهي أمور غير الثواب^(٥٥).

كما أن مقاصد الشريعة العامة تؤيد هذا القول؛ وذلك أن المنع من الصلاة خلف هؤلاء مدعاة إلى الاختلاف، والتشتت، والنزاع، وهو أمر لا تحيزه الشريعة الربانية، بل نجدها تدعو إلى الوحدة، والاجتماع، والتوافق^(٥٦).

وأما ما استدل به القائلون بعدم الجواز، فيرد على الاستدلال بالحديث الأول بأنه خارج عن محل النزاع؛ وذلك أن الحديث في الأئمة الذين يؤدون الصلاة خارج وقتها، وليس الحديث عن هؤلاء بل الكلام عن الذي يؤدي الصلاة في وقتها، ولا يدخل فيها ما يفسدها حسب آرائه الفقهية أو إمام

مذهبه، وأما بقية الأحاديث فيحمل ما ثبت منها على الأكمل والأفضل، كما هو واضح من قوله ﷺ: (ليؤمكم خياركم...)، وليس النزاع في هذا، وإنما النزاع في جواز الصلاة، وفسادها^(٥٧).

وأما القول الثالث فلا دليل يدل على التفصيل المذكور، فلزم الأخذ بعموم قوله ﷺ: «صلوا خلف كل بر، وفاجر»^(٥٨)، وقوله: «الصلاة جائزة خلف كل بار، وفاجر»^(٥٩)، وفعل الصحابة واقعة حال، لا تخصص عموم النصوص.

المطلب الثالث: الصلاة على المحدث.

إذا مات الحدود بعد توبته إلى ربه فلا خلاف في الصلاة عليه، وأما إذا فارق الحياة بعد قيام الحد، ولم يرفع أكف الضراعة والندم إلى ربه تعالى، وكان مصراً على جريته، فإن العلماء اختلفوا في الصلاة عليه إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: يصلى عليه، وقال به الحنفية^(٦٠)، والشافعية^(٦١)، والحنابلة^(٦٢)، وبعض الإباضية^(٦٣)، ولهم ثلاثة أدلة، وهي كالتالي:

١. روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «صلوا على كل بار، وفاجر»^(٦٤)، وفي رواية: «الصلاة على موتى أهل القبلة المقربين بالله،

ورسوله، واليوم الآخر واجبة، فمن تركها فقد كفر»^(٦٥).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بالصلاة على كل بار وفاجر، والحدود غير التائب يدخل في عموم النص^(٦٦).

٢. الصلاة حق عام ثابت لعموم المسلمين كالسلام، وتشميت العاطس^(٦٧).

القول الثاني: لا يصلي عليه أحد، وقال به بعض الإباضية^(٦٨)، واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى في شأن المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، فنهى الله تعالى رسوله عن الصلاة على المنافقين، والزاني منافق عاصٍ كافر ينعم الله^(٦٩).

٢. لأن الصلاة ولاية، وهؤلاء لا ولاية لهم^(٧٠).

٣. أنها شفاعة، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، ويقول: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]^(٧١).

القول الثالث: يُصلي عليه عامة الناس، ولا يُصلي عليه المنظور إليهم في المجتمع، وقال به المالكية^(٧٢)، والإباضية في المعتمد^(٧٣)؛ واستدلوا بعدة أدلة، منها:

١. عن سلمة بن الأكوع ﷺ قال: «كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ أتى بجنابة.. فقالوا: صلَّ عليها، قال: هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا،

قال: فهل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنائير، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صلَّ عليه، يا رسول الله، وعليَّ دينه، فصلَّى عليه»^(٧٤).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ وهو المنظور إليه باعتباره نبياً، وحاكماً للمسلمين امتنع من الصلاة على صاحب الدَّين، الذي لم يترك وفاء يُبرئ ذمته، وأمر صحابته بالصلاة عليه، فدل على أن المنظور إليه يكف عن الصلاة على صاحب الكبيرة، ويتقدم غيره للصلاة عليه^(٧٥).

٢. لأن فيه زجراً للآخرين عن متابعتهم، واقتفاء خطاه^(٧٦).

الرأي الرابع: لعل القول الثالث أقرب الأقوال إلى الصواب؛ وذلك لقوة أدلته، وعدم الاعتراض عليها، وأما ما استدل به المجيزون، فهو مخصوص بفعل النبي ﷺ، وأمره للصحابة أن يصلوا على من شغل ذمته بدين، ولم تكن لديه تركة تُوفي بديونه، كما أن في ذلك ردعاً لكل من تُوسوس له نفسه باقتراف المأثم، وانتهاك المحرم، واتباع الغي والشهوات، وأما من منع من ذلك فهو محجوج بأدلة المجيزين، ثم إن الآية الكريمة خاصة برسول الله ﷺ؛ لانكشاف حال المنافقين له ﷺ دون غيره، ثم إنها نزلت في منافقي العقيدة، وليست في منافقي العمل^(٧٧).

واعترض على القول بأن الصلاة ولاية بأن النبي ﷺ صلى على بعض المنافقين قبل أن يُمنع، فلما مُنع من ذلك صلى عليهم بعض أصحابه، فدل ذلك على أنها ليست ولاية، وإنما هي حق عام للمسلمين كالسلام، وتشميت العاطس^(٧٨).

واعترض على الاستدلال بعموم الشفاعة بأن الصلاة على الميت شفاعة مخصوصة باعتبارها حقاً لكل مسلم، فلا يُقطع بانتفاع من صُلِّي عليه، وأما الشفاعة المذكورة في الآيات الكريمة فهي طلب العفو عن المعلوم هلاكه، وهذه لا تكون إلا لمن ارتضى الله تعالى له ذلك^(٧٩).

المبحث الثاني: زواج المحدود، وكفائه في الزواج، ونسب ولده.

المطلب الأول: زواج المحدود.

أولاً: زواج المحدود بالمشاركة، وزواج المحدود بالمشارك.

اتفق الفقهاء^(٨٠) على أن المسلمة وإن كانت محدودة في الزنى لا يتزوجها مشرك بالله تعالى، وإن كان كتابياً؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [البقرة: ٢٢١].

أما الرجل المحدود فلا يتزوج مشركة

غير كتابية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّى تُؤْمِنَ وَلَا أُمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]. وعليه يكون قوله تعالى في سورة النور: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، منسوخ أو مخصوص بما سبق^(٨١).

أما الكتابية فالأصل في الزواج منها الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْنَهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥]، وهي خصصة لعموم تحريم نكاح المشركات^(٨٢).

اختلف الفقهاء في نكاح المحدود للزانية من أهل الكتاب إلى قولين:

القول الأول: يجوز نكاح المحدود للكتابية، سواء أكانت محدودة، أو غير محدودة؛ للإطلاق في الآية الكريمة، فالكتابية لا ينكحها إلا من كان على دينها، سواء أكان محدوداً، أم غير محدود، أم ينكحها محدود من أهل القبلة، وهو قول جمهور الفقهاء (الحنفية^(٨٣)، والمالكية^(٨٤)، والشافعية^(٨٥)، والحنابلة^(٨٦))، وبعض الإباضية^(٨٧).

القول الثاني: الزانية من أهل الكتاب

لا يتزوجها المسلم، وإن كان محدوداً؛ لعدم تحقق شرط الإحصان، وقال به مجاهد^(٨٨)، والشعبي^(٨٩)، وبعض الإباضية^(٩٠).

ومن أسباب الخلاف: تفسير لفظ الإحصان في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، فقيل: العفيفات، وقيل: الحرائر^(٩١).

القول الراجح: المنع هو القول الصحيح؛ لأن الله تعالى اشترط في نكاح نساء أهل الكتاب أن يكن محصنات، فلزم التقيد بالقيود الشرعية، والحدود من أهل الإيمان داخل في حوزة المؤمنين، ولذلك فهو مشمول بأحكام المسلمين.

ثانياً: زواج الحدود بالعفيفة، والعكس.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين: القول الأول: ذهب الإباضية^(٩٢) إلى المنع من ذلك، وإن تاب وأناب؛ لقوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: ٣]، فأجاز الله تعالى نكاح الحدود للمحدودة؛ جمعاً بين ظاهر الآية، والأدلة الأخرى، التي تنهى عن نكاح الزاني للزانية - كما سيأتي^(٩٣) - وأن ذلك منقول عن بعض السلف من هذه الأمة^(٩٤).

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]؛ أي أن نكاح الزاني

لمزنيته أو مزنية غيره حرام، يدل عليه ما ورد في الحديث الشريف من طريق أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله"^(٩٥).

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية^(٩٦)، والمالكية^(٩٧)، والشافعية^(٩٨)، والحنابلة^(٩٩)) إلى إباحة ذلك؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، ولم ينص الشارع على ذكرها في المحرمات من النساء، واعتضوا على الاستدلال بالآية الكريمة بأنها منسوخة، أو لا تفيد ذلك المعنى - كما سوف يأتي^(١٠٠) - وأما رواية أبي هريرة، فتحمل على الزانيين المقيمين على الزنى المستمرين عليه، أما التائبون التاركون له فلا يشملهم الحديث الشريف، أو المراد بأن الزاني المجلود لا يرغب إلا في نكاح من يتصف بصفاته، ويوافقه في صفته المذمومة، وهو الزنى والفواحش^(١٠١)، أو أن (الزاني لا يزني إلا بزانية، أو مشركة، والزانية لا تزني إلا بزاني، أو مشرك)^(١٠٢).

الرأي الراجح: إن ما ذهب إليه أصحاب القول الأول هو القول الأقوى في نظر الباحث؛ وذلك لأن عموم ظاهر الآية يدل عليه، فالزاني المجلود لا يتزوج عفيفة، والعكس.

وما اعترض به جمهور العلماء فغير وجيه، أما النسخ فالأصل عدمه، ولا يُصار إليه إلا بدليل، والجمع بين الأدلة أولى من إهمالها، أو إهمال بعضها، وأما التأويل فالأصل الأخذ بالظاهر إلا إذا تعذر ذلك، أو قامت قرينة تُلزم العمل بالمعنى الأبعد، يقول الإمام الغزالي: (والاحتمال لا يكفي في التأويل، ما لم يُعضد بدليل) (١٠٣).

ثالثاً: زواج الحدود بالزانية المحدودة.

أ. زواج الحدود بمزنيته المحدودة.

اختلف الفقهاء في جواز ذلك إلى قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية^(١٠٤)، والمالكية^(١٠٥)، والشافعية^(١٠٦)، والحنابلة^(١٠٧)) إلى جواز ذلك؛ للأدلة الآتية:

١. قال تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣].

وجه الاستدلال: تدل الآية الكريمة على جواز النكاح بين الزانيين بلا فرق بين مزنيته، ومزنية غيره، فالآية الكريمة عامة^(١٠٨).

٢. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله"، ولم يُفصل بين مزنيته، وغير مزنيته.

القول الثاني: ذهب الإباضية^(١٠٩) إلى منع ذلك، فالزاني لا يتزوج مزنيته مطلقاً،

وإن حُذَّ معاً؛ لأدلة منع زواج الزاني بمن زنى بها- كما سيأتي تفصيلها^(١١٠)- فعمومها يقضي بمنع زواج الحدود بمزنيته المحدودة.

القول الراجح: إن القول بالمنع هو القول الصحيح الذي يراه الباحث؛ إذ الحديث مُخَصَّص بأدلة أخرى- يأتي ذكرها- تمنع من نكاح الزاني مزنيته، وإن تابا ورجعا إلى الله تعالى، ثم إن زواجهما قد لا يحقق السكنى، والمودة، والاستقرار، والرحمة، وهي المعاني المنشودة من الزواج، قال الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، بل الغالب في هذا الزواج أن يظل كل طرف يرتاب في الآخر، ويخشى منه الخيانة الزوجية، ومن المقرر في الشريعة الإسلامية أن للغالب حكم الكل، أو أن العبرة للغالب الشائع، لا للقليل النادر^(١١١).

ب. زواج الحدود بمحدودة غير مزنيته.

اتفق الفقهاء^(١١٢) على جواز ذلك، واستدلوا بعدة أدلة، منها:

١. قال الله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣].

٢. عن أبي هريرة قل: قال رسول الله ﷺ:

لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله^(١١٣)، فالمحدود ينكح المحدودة بنص الحديث الشريف.

واشترط الإباضية^(١١٤)، والمالكية^(١١٥)، والحنابلة^(١١٦) العدة قبل عقد الزواج، واستدلوا بأدلة، منها:

١. استبراء للرحم؛ منعاً من اختلاط الأنساب.

٢. روى رويغ بن ثابت الأنصاري أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله، واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره»^(١١٧).

وأضاف الإباضية، والحنابلة شرط التوبة إلى الله تعالى، كسبب للمودة والسكنى بينهما، وإبعاد للشك والريب عنهما.

واشترط الإباضية -إضافة إلى ذلك- أن لا يُعاین زناها، ولم يعلم بزناها.

أما الإمامان أبو حنيفة، ومحمد^(١١٨)، فذهبوا إلى عدم اشتراط العدة، فأجازا عقد الزواج عليها، ولكن إن كانت حاملاً فلا يطؤها حتى تضع حملها؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه رويغ بن ثابت الأنصاري: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره»، ولأن حرمة الوطء بعارض طارئ على المحل لا يُنافي النكاح، لا بقاء، ولا ابتداء، كالحيض، والنفاس^(١١٩)، وأما إن كانت غير حامل، فقال محمد: (أحب إلي أن لا يطأها حتى يستبرئها، ويعلم فراغ رحمها)^(١٢٠).

وقال الإمام أبو يوسف النكاح فاسد إن كانت حاملاً؛ قياساً على الحامل بثابت النسب؛ لكون الحمل محترماً؛ لأنه لا جناية منه، ولذلك لا يصح إسقاطه^(١٢١).

وقال الشافعية: يُكره له وطؤها في حال حملها حتى تضع، والعقد صحيح^(١٢٢).

القول الراجح: الجمع بين الأدلة أولى من إهمالها، أو إهمال بعضها، وعلى ذلك لا بأس من زواج المحدودة بمحدودة لم يزن بها مع مراعاة وجوب التوبة إلى الله تعالى، والاعتداد بالعدة التي تقضي ببراءة الرحم، ويُكتفى بحيضة واحدة؛ منعاً من اختلاط الأنساب، والنبي ﷺ نهى الرجل أن يسقي ماءه زرع غيره.

وأما اشتراط كونه لا يعلم بجريرتها، أو لا تعلم بجريرتها؛ فلكي يحقق الزواج هدفه من المودة والسكنى، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وفي الحديث الشريف عن زيد بن أسلم النبي ﷺ: (من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يُيدي لنا صفحته نُقم عليه كتاب الله)^(١٢٣).

رابعاً: زواج المحدود بالزانية غير المحدودة، والعكس.

أ. زواج الحدود بمزنيته غير المحدودة، أو العكس.

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: ذهب الإباضية^(١٢٤) إلى المنع من ذلك، فالزاني لا ينكح مزنيته، واستدلوا على ذلك بجملة من الأدلة، منها:

١. قال تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: ٣]، أي أن الزاني المجلود لا ينكح إلا زانية مجلودة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام من طريق أبي هريرة: (لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله)، ومعنى «وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» أي أن نكاح الزاني لمزنيته، أو مزنية غيره حرام^(١٢٥).

٢. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أما رجل زنى بامرأة، ثم تزوجها فهما زانيان إلى يوم القيامة»^(١٢٦)، وفي رواية أنه قال: «لا نكاح بعد سفاح»^(١٢٧).

٣. أنه مروي عن جمع من الصحابة، والتابعين، كابن مسعود^(١٢٨)، وعائشة^(١٢٩)، والإمام علي - كرم الله وجهه^(١٣٠) - والبراء ابن عازب^(١٣١)، وجابر بن زيد^(١٣٢)، وغيرهم.

٤. ما ذكره الشقصي في منهجه: (والدليل على ذلك...: إن الرجل إذا رمى زوجته بالزنى، ورفع ذلك إلى الحاكم: إنه يلاعنها،

ويفرق بينهما، ولا يجتمعان أبداً، وإذا زنى بها هو كان أشد حرمة، وأعظم إثماً، وأقبح فاحشة؛ لما عَرَفَ من فجورها، وعَرَفَ من فجوره، وربما كان تزويجه بها لما عرف منه، وما عرفت منه، وهذا أشد من القذف، وإذا صح التحريم في الأخف كان الأشد أحق أن لا يجوز^(١٣٣).

٥. المعتدة تحرم على التأيد على من عقد عليها، وهي في العدة، ودخل بها، فإذا كان الدخول بالمعتدة يورث التحريم المؤبد مع وجود عقد فإن الزنى من باب أولى^(١٣٤).

٦. من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرامانه.

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية^(١٣٥)، والمالكية^(١٣٦)، والشافعية^(١٣٧)، والحنابلة^(١٣٨)) إلى إباحة ذلك، واستدلوا بأدلة، منها:

١. عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾، ومما لفظة عامة، فتدخل الزانية في هذا العموم.

٢. عن عروة عن عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة، فأراد أن يتزوجها، أو ابنتها، قال: (لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح)^(١٣٩).

٣. جاءت روايات عديدة عن ابن عباس

تفيد إباحة ذلك، وأنه لا بأس به، فقد روى عبد الرزاق عن عكرمة أن ابن عباس قال في الرجل يزني بالمرأة، ثم ينكحها: (إذا تابا فإنه ينكحها، أوله سفاح، وآخره نكاح، أوله حرام، وآخره حلال)^(١٤٠).

واعترض: بأنه وارد في مشرك زنى بمشركة، ثم تزوجها في الإسلام، فهذا حلال جائز؛ لأن ما كانا فيه من الشرك بالله أعظم من الزنى^(١٤١).

٤. أنه قول أبي بكر الصديق^(١٤٢)، وابن عمر^(١٤٣)، وجابر بن عبد الله^(١٤٤)، وسعيد ابن المسيب^(١٤٥)، وسعيد بن جبيرة^(١٤٦) وغيرهم.

٥. قياس ذلك على من سرق ثمر شجرة، ثم اشتراه فإنه حلال طيب^(١٤٧).

واعترض بأنه: (قياس فاسد؛ للبون الشاسع بين الأصل والفرع، فإن الإنسان لا يحرم عليه امتلاك بستان سرق منه أبوه أو ابنه، ويحرم عليه تزوج المرأة التي زنى بها أحدهما، ويجوز له أن يمتلك بستاناً كان ملكاً لأبيه أو ابنه، ولا يجوز له أن يتزوج من كانت حليلة لأحدهما)^(١٤٨).

واختلف جمهور العلماء (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة) في توجيه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾

[النور: ٣]، إلى عدة أقوال:

أولاً: إن آية سورة النور منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّتَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، وقيل: بقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، وقيل: بهما معاً، وقيل: الناسخ الإجماع^(١٤٩).

واعترض على النسخ بما قال الإمام الرازي: (قال المحققون: هذان الوجهان ضعيفان، أما الأول: فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ، ولا يُنسخ به، وأيضاً فالإجماع الحاصل عقيب الخلاف لا يكون حجة، والإجماع في هذه المسألة مسبوق بمخالفة أبي بكر، وعمر، وعلي، فكيف يصح؟ وأما قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣]، فهو لا يصح أن يكون ناسخاً؛ لأنه لا بد من أن يشترط فيه أن لا يكون هناك مانع من النكاح من سبب، أو نسب، أو غيرهما)^(١٥٠).

وقد أطال ابن تيمية في الرد على القول بالنسخ، وبيّن أنه في غاية الضعف، فقال: (وأما النسخ، فقال سعيد بن المسيب، وطائفة: نسخها قوله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَّتَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، ولما علم أهل هذا القول أن دعوى النسخ بهذه الآية ضعيف جداً، ولم يجدوا ما ينسخها، فاعتقدوا أنه لم يقل بها

أحد، قالوا: هي منسوخة بالإجماع، كما زعم ذلك أبو علي الجبائي، وغيره، أما على قول من يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ النصوص، كما يُذكر ذلك عن عيسى بن أبان، وغيره، وهو قول في غاية الفساد، مضمونة أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبيا... وكل من عارض نصاً بإجماع، وادعى نسخه من غير نص يعارض ذلك النص فإنه مخطئ في ذلك... وحفظ الله النصوص الناسخة أولى من حفظه المنسوخة، وقول من قال هي منسوخة بقوله: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيِّمَى مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، في غاية الضعف، فإن كونها زانية وصف عارض لها، يوجب تحريماً عارضاً، مثل: كونها محرمة، ومعتدة، ومنكوحة للغير، ونحو ذلك مما يوجب التحريم إلى غاية^(١٥١).

ثانياً: أن المحرم هو الزنى، لا النكاح^(١٥٢).

ثالثاً: المراد بالنكاح الوطء، أي أن الزاني لا يوطأ حين يزني إلا زانية، أو مشركة^(١٥٣)، وكذا الزانية^(١٥٤).

واعترض عليه الزجاج، فقال: (هذا التأويل فاسد من وجهين: الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج، ولم يرد البتة بمعنى الوطء، الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة؛ لأننا لو

قلنا: المراد أن الزاني لا يوطأ إلا الزانية، فالإشكال عائد؛ لأننا نرى أن الزاني قد يوطأ العفيفة حين يتزوج بها، ولو قلنا: المراد أن الزاني لا يوطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنى، فهذا الكلام لا فائدة فيه^(١٥٥)، وتبعه في ذلك الإمام الزخشي^(١٥٦).

واعترض عليهما: بأن في القرآن: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقد بينه النبي ﷺ أنه بمعنى الوطء^(١٥٧).

وقال أبو السعود: (وما قيل من أن المراد بالنكاح هو الوطء بين البطلان)^(١٥٨)، ولم يذكر وجه البطلان، وقال ابن تيمية في فتاويه: (وهذا مما يظهر فساده بأدنى تأمل، أما أولاً: فليس في القرآن لفظ نكاح إلا ولا بد أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضاً، فأما أن يراد به مجرد الوطء، فهذا لا يوجد في كتاب الله قط. وثانيها: إن سبب نزول الآية إنما هو استفتاء النبي في التزوج بزانية، فكيف يكون سبب النزول خارجاً من اللفظ؟ الثالث: إن قول القائل: الزاني لا يوطأ إلا زانية، أو الزانية لا يوطأها إلا زان، كقوله: الأكل لا يأكل إلا مأكولاً، والمأكول لا يأكله إلا أكل، والزواج لا يتزوج إلا بزوجة، والزوجة لا يتزوجها إلا زوج، وهذا كلام ينزه عنه كلام الله. الرابع: إن الزاني قد يستكره امرأة فيوطأها فيكون

زانياً، ولا تكون زانية، وكذلك المرأة قد تزني بنائماً، ومكره على أحد القولين، ولا يكون زانياً. الخامس: إن تحريم الزنى قد علمه المسلمون بآيات نزلت بمكة، وتحريمه أشهر من أن تنزل هذه الآية بتحريمه...^(١٥٩).

رابعاً: المراد الزانية المحدودة، والزاني المحدود^(١٦٠).

خامساً: أن هذا خاص بالقوم الذين نزلت فيهم الآية الكريمة كمرثد بن أبي مرثد الغنوي، وغيره ممن طلب الزواج من الزانيات^(١٦١).

واعترض: بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١٦٢).

سادساً: أن صرف الرغبة بالكلية إلى الزواني، وترك الرغبة في الصالحات محرم على المؤمنين؛ لأن قوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ [النور: ٣]، معناه أن الزاني لا يرغب إلا في الزانية، فهذا الحصر محرم على المؤمنين، ولا يلزم من حرمة هذا الحصر حرمة التزوج بالزانية^(١٦٣).

واعترض: بأن المحرم هو النكاح، وليس مجرد الرغبة، ولا أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]^(١٦٤).

وهؤلاء الفقهاء اختلفوا في تقييد

الإباحة، فذهب الحنفية إلى الإباحة المطلقة^(١٦٥)، وذكر الشافعية كراهة وطء الحامل حتى تضع حملها^(١٦٦).

واشترط المالكية^(١٦٧)، والحنابلة^(١٦٨) أن تعتد عدة الطلاق استبراء من مائه الفاسد، ثم يعقد عليها؛ خوفاً من اختلاط الأنساب، (ولأن النكاح له حرمة، ومن حرمة ألا يصب على ماء السفاح، فيختلط الحرام بالحلال، ويمتزج ماء المهانة بماء العزة)^(١٦٩)، وقياساً على الاستبراء من النكاح الفاسد المفسوخ؛ لأن حكم النكاح الفاسد عند الجميع، كالنكاح الصحيح في العدة، فكذلك الزنى^(١٧٠)، وأضاف الحنابلة شريطة توبتها إلى الله تعالى؛ لأنه لا يؤمن أن تلحق به ولداً من غيره^(١٧١).

الرأي الراجح: يظهر للباحث أن القول بالحرمة المؤبدة يتوافق مع النصوص الشرعية والمقاصد الكلية لهذه الشريعة، ويسد الذريعة أمام الذين تسول لهم أنفسهم بإيقاع الفتيات في الفاحشة، وتزوينها في أعينهن بزعم الزواج في المستقبل، وبعد ذلك لن تشم رائحته، وإن وقع الزواج لن تثق فيه، ولم يعطها الثقة، فحياتهما قائمة على الظنون السيئة، فلا سعادة، ولا طمأنينة، وما شرع الزواج إلا ليحقق الراحة، وتقوم المودة والمحبة بينهما.

وأما قوله ﷺ من طريق أبي هريرة: "لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله"، لا يفيد مفهومه جواز ذلك في حال عدم الحد؛ لأنه خرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، فالزاني إذا لم يشتهر أمره جلد قاذفه، أما بعد جلده الحد فإن أمره قد ذاع، وصيته انتشر بين الناس، يقول الصنعاني في سبل السلام: (الحديث دليل على أنه يحرم على المرأة أن تزوج بمن ظهر زناه، ولعل الوصف بالمجلود بناء على الأغلب في حق من ظهر منه الزنى، وكذلك الرجل يحرم عليه أن يتزوج بالزانية التي ظهر زناها، وهذا الحديث موافق لقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣] (١٧٢).

ب- زواج الحدود بمزنية غيره غير المحدودة. ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية) (١٧٣)، والشافعية (١٧٤)، والحنابلة (١٧٥) إلى جواز ذلك، وقال المالكية (١٧٦) يكره التزوج بها إذا ثبت بالبينة زناها، ولم تُحد، أما إذا حُدَّت فلا كراهة في زواجها؛ لأن الحدود جوابر.

واختلف قول الإباضية (١٧٧) إلى رأيين: الرأي الأول: ذهب بعضهم إلى المنع من ذلك مطلقاً.

الرأي الثاني: ذهب بعضهم (١٧٨) إلى إباحة زواج الزاني بغير مزنيته بشرطين:

أ. العدة، والتوبة.

ب. عدم العلم بالزنى، وعلى من دُئس نفسه بذلك أن يكتم أمره؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه عنه زيد بن أسلم: (من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يُبدي لنا صفحته نُقم عليه كتاب الله) (١٧٩).

القول الراجح: إن القول بالجواز مع عدم العلم بزناها، واعتدادها العدة التي تقضي ببراءة رحمها هو الأرجح، فالله تعالى يقول: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، وسبب نزولها يؤكد ذلك.

فإن قيل: الآية نزلت في نكاح الزانيات المشركات، فالمراد أن الزانية المشركة لا يتزوجها إلا زان أو مشرك (١٨٠). أجيب: بأن المسلم لا يجوز له بحال أن يتزوج المشركة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُوْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ثم إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والآية نزلت بلفظ عام؛ لأنه مفرد معرف بآل الاستغراقية التي تفيد العموم: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: ٣].

خامساً: زوجة المحدث أو العكس.

لو زنى الزوج، ثم حُدَّ، أو زنت الزوجة، ثم أقيم عليها الحد، هل تتأثر العلاقة الزوجية، فتحرم عليه زوجته أو لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك إلى قولين:

القول الأول: ذهب الإباضية^(١٨١) إلى القول بتحريمها عليه بمجرد الزنى إذا علم الآخر بالزنى، وصدّق ذلك، ولم يكذبه، ولو لم يُقَمَّ عليه الحد، أما إن لم يعلم أو كذب بعد إخباره، فعقد الزواج لا يتأثر، وإذا كان الزنى من قبل المرأة، فعليها العدة قبل أن يقربها زوجها ولو بحيضة واحدة؛ منعاً من اختلاط الأنساب، فإن غلبها فلا شيء عليها.

وإذا زنت بمحرّم من زوجها كأبيه، فعليها أن تعلم بما كان منها؛ فإن فارقها فلا حقّ لها عليه، والولد له، وإلاّ فيلزمها أن تهرب منه، وليس لها أن تقتله، ولا يلزمه أن يصدقها^(١٨٢)، ورخص لها الإمام السالمي في عدم الهروب؛ حتى لا توصف بأنها ناشز، وتلحق البراءة من نفسها^(١٨٣).

القول الثاني: ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية^(١٨٤)، والمالكية^(١٨٥)، والشافعية^(١٨٦)، والحنابلة^(١٨٧)) إلى أنها لا تحرم عليه، ولا يفسخ نكاحها، واستحب الشافعية^(١٨٨)، وأحمد^(١٨٩) للزوج طلاقها؛ لأنه لا يأمن أن تفسد عليه الفراش، وتلحق به نسباً ليس

منه، وأما وطؤها بعد زناها فجائز، وقال المالكية^(١٩٠)، والحنابلة^(١٩١): لا يطؤها حتى يستبرئها بثلاث حيض؛ لما رواه رويغ بن ثابت الأنصاري أن النبي ﷺ قال يوم حنين: (لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره)^(١٩٢)، والأولى عند بعض الحنابلة أن يكفى باستبرائها بحيضة واحدة؛ لأنها تكفي في استبراء الإماء^(١٩٣). واستثنى الحنفية^(١٩٤)، والحنابلة^(١٩٥) حالة واحدة من عدم فسخ النكاح، وهي: إذا زنت الزوجة بأصوله أو فروعه، أو زنى بأصولها، أو فروعها، فإن النكاح يفسخ؛ لأن النكاح يورث حرمة المصاهرة.

واستدل الجمهور على أن الزوجة لا تحرم بالزنى بالأدلة الآتية:

١. عن ابن عباس أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن تحتي امرأة جميلة، لا ترد يد لامس، قال: «طلقها»، قال: إني لا أصبر عنها، قال: «فأمسكها»^(١٩٦).

وجه الاستدلال: أن الرجل كُنِيَ بقوله: (لا ترد يد لامس) عن الزنى، فأمره ﷺ بطلاقها، ولو انفسخ نكاحها بالزنى لما احتاج إلى طلاق، ثم لما أخبره أنه يجبها أذن له في الاستمتاع بها، ولو حرمت عليه لنهاه عن الاستمتاع بها، ولأعلمه تحريمها^(١٩٧). ويُعترض على هذا الاستدلال بما يلي:

أولاً: الحديث ضعّفه الإمام أحمد^(١٩٨)، والقطب^(١٩٩)، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات^(٢٠٠).

ثانياً: لو أراد الرجل بقوله: (لا ترد يد لامس) الزنى لكان قذفاً، وعندها وجب عليه إقامة الشهادة على أصولها، أو اللعان، أو جلده حد القذف، يدل على ذلك أن هلال بن أمية عندما قذف زوجته بشريك بن سحماء أمام النبي ﷺ، قال له النبي ﷺ مباشرة، وفي المجلس ذاته: «البينة، وإلا حد في ظهرك»^(٢٠١)، وهذا لم يقل له النبي ﷺ ذلك، فدل على أنه لم يكن عن الفجور^(٢٠٢).

ثالثاً: لم يكن ﷺ يرضى للرجل أن يكون ديوثاً، فالديوث هو الذي يقر في أهله الخبث، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك^(٢٠٣).

رابعاً: الشراح والفقهاء اختلفوا في تفسير المراد بهذه الكلمة إلى عدة أقوال، وما كان محتملاً لمعانٍ عدة يسقط به الاستدلال عند النزاع، ومن هذه المعاني: المس باليد^(٢٠٤)، وقيل: التبذير، وأنها لا تمنع أحداً طلب منها شيئاً من مال زوجها^(٢٠٥).

واعترض: (بأن السخاء مندوب إليه فلا يكون موجباً لقوله: طلقها، ولأن التبذير إن كان من ماله، فلها التصرف فيه، وإن كان من ماله فعلياً حفظه، ولا يوجب شيئاً من ذلك الأمر بطلاقها)^(٢٠٦)، (ولو

كان المراد السخاء، لقليل: لا ترد يد ملتمس؛ إذ السائل يُقال له: الملتمس، لا لامس، وأمّا اللمس فهو الجماع، أو بعض مقدماته)^(٢٠٧).

وقيل: إن زوجها فهم من حالها أنها لا تمتنع ممن أراد منها الفاحشة، لا أن ذلك وقع منها^(٢٠٨)، وقيل: المراد أنها تتلذذ بمن يلمسها، فلا ترد يده، ولم يرد الفاحشة العظمى^(٢٠٩).

٢. جاء في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ جاءه أعرابي، فقال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال: «هل لك من إبل؟» قال: نعم، قال: «ما ألوانها؟» قال: حمر، قال: «هل فيها من أورك؟» قال: نعم، قال: «فأنى كان ذلك؟» قال: أراه عرق نزع، قال: «فلعل ابنك هذا نزع عرق»^(٢١٠).

فقوله: (إن امرأتي ولدت غلاماً أسود) كناية عن زناها، والنبي ﷺ لم يُحرّمها عليه، ولم يفسخ نكاحها^(٢١١).

واعترض: بأن الرجل جاء سائلاً مسترشداً، لا مُعرّضاً بالقذف، فهو يستفسر عن سبب اختلاف لون بشرته أحد أولاده، ولذلك ﷺ لم يُقم عليه الحد^(٢١٢)، ثم لو ثبت زناها عند الرجل ثبت الرجل على موقفه، ولم يسكت بضرب المثل من قبل رسول الله

ﷺ، فالرجل لم يدر السبب في تغير لون بشرة ابنه هذا، فسأل الرسول ﷺ، فضرب له مثلاً، فاتضحَت الصورة في ذهنه، وحصل له الجواب الشافي الكافي.

٣. أمر النبي ﷺ - كما في حديث سهل بن سعد الساعدي - العجلاني الذي وجد على امرأته رجلاً باللعان، ولم يُحرّمها عليه قبل اللعان^(٢١٣).

ويعترض: بأن الرواية ساكتة، وأن النبي ﷺ أقام عليه اللعان فور ثبوته^(٢١٤).

القول الراجح: يرى الباحث أن هذه المسألة شبيهة بزواج العفيف بمزنية غيره، ولذلك يكون الراجح فيها هو القول بالتحريم ما لم يعلم بزناها أو زناه.

المطلب الثاني: المحدود وكفائه في الزواج.

نصّ بعض الفقهاء كابن خويز منداد^(٢١٥)، وبعض الإباضية^(٢١٦) على أن من تزوج امرأة وغرّها، وأولياءها في نفسه، ثم تبين أنه قد وقع في الفاحشة، وكان معروفاً بذلك، فإن لهم الخيار في بقاء المرأة معه، أو فراقه؛ وذلك لأن الزنى عيب من العيوب، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ [النور: ٣]، فالزاني لا يكون كفؤه إلا زانٍ مثله، والزاني ليس كفئاً للعفيفة، وفي شأن المحدود، يقول عليه الصلاة والسلام من

طريق أبي هريرة: (لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله)^(٢١٧) أي أن المحدود على الزنى ليس لغير المحدودة^(٢١٨).

أمّا أكثر الفقهاء من الحنفية^(٢١٩)، والمالكية^(٢٢٠)، والشافعية^(٢٢١)، والحنابلة^(٢٢٢) فلم يذكروا الزنى من العيوب التي تثبت الخيار، وإن نُصِّوا على أن الفاسق ليس كفئاً للعفيفة.

المطلب الثالث: نسب ولد المحدود.

اختلف العلماء في ثبوت النسب إلى الزاني إلى قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية^(٢٢٣)، والمالكية^(٢٢٤)، والشافعية^(٢٢٥)، وجمهور الحنابلة^(٢٢٦)، والإباضية^(٢٢٧)) إلى أن الزنى جريمة، لا يثبت نسباً، وإن ثبت أنه من الزاني؛ إذ النسب نعمة، والزاني يستحق العقوبة، لا إسباغ النعم، وفي ذلك ردع له عن وضع مائه في الحرام، وحكى بعضهم الإجماع عليه^(٢٢٨). وفي حديث السيدة عائشة - رضي الله عنها - عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»، ومعنى أن الولد للفراش: أي (لمن يطأ في الفراش)^(٢٢٩)، فالولد ينسب إلى صاحب الفراش، سواء كان زوجاً، أو سيّداً، أو واطئاً شبهة^(٢٣٠)، وسُميت المرأة فراشاً؛ لأن الرجل يفتريشها^(٢٣١)، والعاهر هو الزاني، والعهر الزنى^(٢٣٢).

واختلف الفقهاء في المراد بالحجر إلى قولين^(٢٣٣):

القول الأول: الرجم، وهذا لا يكون إلا للمحصن.

القول الثاني: لا شيء له في الولد، ادّعاه أو لا، كقولهم: بفيك الحجر، أي: لا شيء لك، بل لك الخيبة، ورجّحه الإمام النووي، وضعّف القول الأول، فقال: (وهذا ضعيف^(٢٣٤))؛ لأنه ليس كل زان يرجم، وإنما يرجم المحصن خاصة، ولأنه لا يلزم من رجمه نفي الولد عنه، والحديث إنما ورد في نفي الولد عنه^(٢٣٥).

القول الثاني: ذهب الإمام ابن تيمية^(٢٣٦)، وابن القيم^(٢٣٧) إلى أن النسب يثبت إلى الزاني إذا لم تكن المرأة فراشاً، وادّعى أنه منه، ونسباً هذا القول إلى إسحاق بن راهويه، والحسن البصري، وسليمان بن يسار، وقال به من المتأخرين محمد رشيد رضا^(٢٣٨)، وابن عثيمين^(٢٣٩)، واستدلوا بثلاثة أدلة، وهي:

١. روى مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب كان يُلَيِّط - يلحق - أولاد الجاهلية بمن ادّعاهم في الإسلام^(٢٤٠).

٢. القياس على الأم، فإذا كان ابن الزنى يلحق بأمه، وينسب إليها، وترثه، ويرثها، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه، مع

كونها زنت به، فكذلك الأب؛ لأنه أحد الزانيين، فلا مانع أن ينسب إليه إذا لم يدعيه غيره.

٣. قال جريج للغلام الذي زنت أمه بالراعي: (من أبوك، يا غلام؟ قال: فلان الراعي)^(٢٤١)، وهذا إنطاق من الله، لا يمكن فيه الكذب.

وحملوا حديث: «الولد للفراش» على حالة وجود الفراش فقط، فإذا تنازع صاحب الفراش والزاني، فالولد لصاحب الفراش، وإذا لم تكن المرأة فراشاً لم يتناوله الحديث.

الرأي الراجح: يرى الباحث أن قول الجمهور هو القول الراجح؛ وذلك لأنه أقوى دليلاً، وأعظم حجة، فقوله ﷺ: «الولد للفراش» يفيد الحصر، فلا نسب إلا لصاحب الفراش، ومفهوم المخالفة يدل على أنه لا نسب لغير الفراش، ثم إن النبي ﷺ يؤكد هذا المعنى بقوله في حديث السيدة عائشة - رضي الله عنها - السابق: «وللعاهر الحجر» أي الخيبة، والحسرة، فلا نسب له، سواء أكانت المرأة ذات زوج أم لا.

المبحث الثالث: العقوبات التي تلحق بالحدود.

المطلب الأول: حكم شهادة الحدود.

اتفق الفقهاء^(٢٤٢) على أن الحدود في الزنى لا تقبل شهادته فيما تلزم فيه الشهادة قبل أن يرجع إلى مولاه تعالى بالتوبة النصوح؛

وذلك لفسقه، ولا يؤمن كذبه، وزوره،
ولقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾
[البقرة: ٢٨٢]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوا
ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

واختلفوا في قبول شهادته بعد توبته
إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا تجوز شهادة الحدود
فيما تكون فيه الشهادة، كالنكاح، ورؤية
الهلل، وإن تاب وعاد إلى مولاه، وهو
منسوب إلى الإمام الأوزاعي^(٢٤٣)، وقال به
بعض الإباضية^(٢٤٤)، واستدلوا بعدة أدلة،
منها:

١. عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده
قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجوز شهادة
خائن، ولا خائنة، ولا محدود في الإسلام،
ولا ذي غمر على أخيه»^(٢٤٥).

٢. قياساً على القاذف إذا تاب، فإنه لا تقبل
شهادته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً
أَبَدًا﴾ [النور: ٤].

القول الثاني: تقبل شهادته بعد توبته،
وتحسن حاله إلا في الزنى؛ لأنه يُتهم في ذلك،
أمّا في غيره فإنها تُقبل؛ لأن التوبة تمحو
المعاصي، والذنوب، وهو قول المالكية في
المشهور^(٢٤٦)، وقال به بعض الإباضية^(٢٤٧).

القول الثالث: تقبل شهادته مطلقاً إذا

تاب، وهو قول الجمهور^(٢٤٨)، وأيدوا قولهم
بأدلة، منها:

١. عن أبي عبيدة بن عبد الله عن أبيه قال:
«التائب من الذنب كما لا ذنب له»^(٢٤٩)،
فالنبي ﷺ ينص على أن التائب من ذنبه
كمن لم يأت ذلك الذنب، فالحدود بعد
توبته تقبل شهادته، كما كان قبل جريته
تُقبل شهادته، ويُعمل بها.

٢. إن هذه عقوبات، فلا تثبت إلا بنص
ثابت، ولو أراد الشرع منع شهادتهم لنصَّ
على ذلك كما هو الحال في حد القذف عند
الحنفية^(٢٥٠)، وأمّا الجمهور فقاسوه على
حد القذف إذا تاب القاذف، فإن شهادته
مقبولة^(٢٥١).

٣. بطلان شهادته متعلق بالفسق، فمتى
زالت عنه سمة الفسق كانت شهادته
مقبولة، والدليل على ذلك أن الفعل الذي
استحق به الحد من زنى قد أوجب تفسيره
قبل وقوع الحد به، فلمّا لم يتعلق بطلان
شهادته بالحد كان بمنزلة سائر الفساق إذا
تابوا، فتقبل شهادته^(٢٥٢).

واعترضوا على الاستدلال بالحديث
الذي عوّل عليه أصحاب القول الأول بأنه
حديث ضعيف، لا يعوّل عليه كما في
التخريج.

واعترضوا على القول الثاني بأن من

قبلت شهادته في غير ما حُدَّ فيه قبلت فيما حد فيه كالفاذف، وليس للتعليل بالارتياح وجه؛ لأنه لو صح لعم، ولم يخص^(٢٥٣).

الرأي الرابع: يرى الباحث رجحان القول الثالث؛ فالزاني بعد توبته، وصلاحيته، وتمسكه بهدي الصالحين، لا موجب لرد شهادته؛ إذ فسقه مرتفع بعد توبته، والريية من شهادته لا محل لها بعد إنابته إلى ربه تعالى.

المطلب الثاني: تغريب الحدود.

اتفق الفقهاء على أن الزاني غير المحصن يُجلد مائة جلدة؛ لنص القرآن الكريم على ذلك، واختلفوا في حكم تغريبه (أي: إخراجه إلى بلد آخر، مسافة القصر، أو فوقها، لمدة عام)^(٢٥٤)، هل يُعد جزءاً من الحد، أو هو سياسة شرعية راجع تطبيقه أو تركه إلى حاكم المسلمين؟ إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: التغريب واجب، وأنه جزء من الحد، رجلاً كان الزاني أو امرأة، وهو قول الشافعية^(٢٥٥)، والحنابلة^(٢٥٦)، وبعض الإباضية كالقطب^(٢٥٧)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. عن زيد بن خالد رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه أمر فيمن زنى، ولم يحصن بجلد مائة، وتغريب عام^(٢٥٨).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ عطف

التغريب على الجلد، فدل على أنه من الحد، قال الشرييني في مغني المحتاج: (أنهم لفظ التغريب: أنه لا بد من تغريب الإمام، أو نائبه)^(٢٥٩).

٢. عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، قالوا: كنّا عند النبي ﷺ، فقام رجل، فقال: أنشدك الله، إلا قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: اقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، قال: قل، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزني بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة، وخادم، ثم سألت رجلاً من أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة، وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده، لأقضي بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة، وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»، فغدا عليها، فاعترفت فرجمها^(٢٦٠).

٣. عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة، ونفي سنة، والثيب بالثيب، جلد مائة، والرجم»^(٢٦١).

٤. روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه جلد وغرب إلى فذك، وجلد عمر الفاروق رضي الله عنه وغرب إلى الشام، وجلد عثمان رضي الله عنه وغرب إلى مصر،

وجلد علي - كرم الله وجهه - وغرب من الكوفة إلى البصرة، وليس لهم في الصحابة مخالف^(٢٦٢).

القول الثاني: ذهب الحنفية^(٢٦٣)، وجمهور الإباضية^(٢٦٤) إلى أن التغريب تعزير، وليس جزءاً من الحد، وأن مرجعه إلى إمام المسلمين، تحكمه مصلحة المجتمع، وزجر الزاني، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ [النور: ٢]، فلو أوجب معه التغريب كان الجلد بعض الحد، فيكون زيادة على النص، وذلك نسخ، والقرآن لا ينسخ بخبر الأحاد عند الحنفية^(٢٦٥).

٢. عن سعيد بن سعد بن عباد قال: كان بين أبياتنا رجل مخدج ضعيف، فلم يرع إلا وهو على أمة من إماء الدار، يخبث بها، فرفع شأنه سعد بن عباد إلى رسول الله ﷺ، فقال: «اجلدوه ضرب مائة سوط»، قالوا: يا نبي الله، هو أضعف من ذلك، لو ضربناه مائة سوط مات، قال: «فخذوا له عثكالا، فيه مائة شمراخ، فاضربوه ضربة واحدة»^(٢٦٦).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بضربه، ولم يأمر بتغريبه، ولو كان ذلك حداً لتكلف له كما تكلف للحد، فدل على أن

التغريب ليس جزءاً من الحد^(٢٦٧).

٣. أن عمر الفاروق رضي الله عنه جلد أبا بكر في داره على الزنى، وأمر امرأته أن تكتم، فلو كان التغريب متمماً للحد لما أمرها بالكتمان؛ لأن ذلك لا يتصور^(٢٦٨).

٤. أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما نفى شارب الخمر ارتد، ولحق بالروم، فقال عمر: (والله لا أنفي أحداً بعد هذا أبداً)^(٢٦٩)، فلو كان مشروعاً حداً لما حلف أن لا يقيمه، وقال الإمام علي - كرم الله وجهه: (كفى بالنفي فتنة)^(٢٧٠)، والحد مشروع لتسكين الفتنة، فما يكون فتنة لا يكون حداً^(٢٧١).

٥. أن التغريب يُعرض المغرب للزنى؛ لأنه ما دام في بلده يمتنع حياءً من عشيرته، ومعارفه، وبالتغريب يزول هذا المعنى، فيقدم عليه^(٢٧٢).

٦. أن الحرية لا يمكن أن تُنفى إلا ومعها محرم، ولا يجوز أن يُنفى المحرم؛ لأنه لم يزن، وبدون المحرم هي ممنوعة من السفر^(٢٧٣).

واعترض الحنفية على استدلال القول الأول: بأن الجمع بين الجلد، والتغريب كان في الابتداء، ثم نسخ بسورة النور، والمراد بالتغريب الحبس على سبيل التعزير، ولذلك قيل في تأويل قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣] إنه الحبس^(٢٧٤)، وأما من نفى في عهد الصحابة

كان على سبيل التعزير؛ لأن المصلحة اقتضت ذلك^(٢٧٥).

القول الثالث: ذهب المالكية^(٢٧٦) إلى التفريق بين الرجال، والنساء، فيغرب الرجل دون المرأة، وذلك لما يلي:

١. خشية الفتنة عليهن^(٢٧٧).

٢. رُوي عن علي -كرم الله وجهه- أنه لم ير نفي النساء^(٢٧٨).

٣. لأن التغريب في الرجل؛ لينقطع عن معاشه، وتلحقه الذلة بغير بلده، والمرأة لا معيشة لها، ويجب حفظها، وضبطها عن الفساد، وفي تغريبها إغانة على فسادها، وتعرضها للزنى^(٢٧٩).

٤. لأن المرأة إن غربت مع مَحْرَمٍ غرب مع ليس بزانٍ، أو مع غير ذي مَحْرَمٍ خولف قوله عليه السلام: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي مَحْرَمٍ»^(٢٨٠).

الرأي الراجح: يرى الباحث أن القول الأول يوافق الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، التي لا تفرق بين الرجال والنساء، وما رواه سعد بن عبادة مختلف فيه^(٢٨١)، فكان الأولى العمل بما هو متفق على ثبوته، والنصُّ مقدم على الرأي، والقياس.

المطلب الثالث: المهر وأرش البكارة.

إذا زنى الرجل بامرأة عاقلة بالغة،

برغبة ذاتية منها، مطاوعة له، فإنه لا يحق لها أن تأخذ منه شيئاً، ويُعتبر ما تأخذه حراماً، ومن شر الكسب، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ: نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن^(٢٨٢).

قال الإمام النووي: (أما «مهر البغي»، فهو: ما تأخذه الزانية على الزنى، وسمّاه مهرأ؛ لكونه على صورته، وهو حرام بإجماع المسلمين)^(٢٨٣).

أما إن كان ذلك بدون إرادة منها، أو كانت مجنونة، أو لم تبلغ سن الحيض، فقد اختلف الفقهاء فيما تستحقه إلى أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية^(٢٨٤) إلى أنه لا يجتمع مهر وحد، فإذا سقط الحد وجب المهر للمرأة؛ تعظيماً لأمر البضع، وإذا ثبت الحد عليه سقط المهر، نظير القطع، والضمان في السرقة، فهما لا يجتمعان؛ ولأن فعله ذلك يوجب عليه الحد، فلا يجوز الزيادة على ذلك بالرأي، ثم لو كان بضعها يتقوم على الزاني لم يسقط ذلك برضاها، ألا ترى أنه لما كان يتقوم بشبهة العقد لم يسقط برضاها بأن طاعته.

القول الثاني: ذهب الشافعية^(٢٨٥) إلى أنه يثبت للمرأة مهر مثلها، بكرأ أو ثيبأ مع أرش البكارة في قول إن كانت بكرأ، ولا

١. الزنى: إيلاج الذكر في قبل أنثى مشتهاة، بلا شبهة، غير زوجة، أو ملك يمين.
 ٢. عبادات الحدود مجزية له، وتقبل منه بعد توبته.
 ٣. لا يلزم الحدود من أجل صحة توبته كفارة مُغلظة، أو مُرسلة عند الجمهور؛ لعدم الدليل، وهو القول الصحيح.
 ٤. تصح الصلاة خلف الحدود قبل توبته، أو بعدها، إلا إذا أدخل فيها ما يفسدها.
 ٥. يلزم المسلمون بالصلاة على الحدود، وإن لم يتب، ويُصَلَّى عليه عامة المسلمين قبل توبته.
 ٦. لا يتزوَّج الحدود إلا كتابية، أو محدودة مثله، غير التي زنى بها، ويجوز له أن يتزوج العفيفة بعد توبته، إن لم تعلم بزناه، وإن كانت هي الزانية لزمته العدة أيضاً، ويكتفى بجيضة واحدة من أجل كشف براءة الرحم.
 ٧. الزاني إذا جلد، وهو ذو زوج لا تحرم زوجته، إذا لم تعلم بحاله، أو لم تصدقه، وإلا حرمت عليه.
 ٨. الحدود على الزنى ليس كفتاً للعفيفة.
 ٩. لا نسب للزاني حد، أو لم يُحد.
 ١٠. تقبل شهادة الزاني بعد توبته، إذا لم يَقم فيه ما يُخرمها.
 ١١. التغريب جزء من الحد، ولا فرق بين
- يسقط الحد المهر، أو أرش البكارة.
- القول الثالث: ذهب المالكية^(٢٨٦)، والحنابلة^(٢٨٧)، وبعض الإباضية^(٢٨٨) إلى أن للمرأة مهر مثيلاتها، ولا يسقط الحد المهر؛ لأن المهر حق للمرأة، والحد حق لله، ولا يسقط أحدهما بالآخر، كالغرم مع القطع في السرقة، ولا أرش لفض البكارة؛ لأنه داخل في مهر المثل، ومهر البكر يزيد على مهر الثيب ببيكارتها، فكانت الزيادة في المهر مقابلة لما أُلِف من البكارة، فلا يجب عوضها مرة ثانية^(٢٨٩).
- القول الرابع: ذهب بعض الإباضية^(٢٩٠) إلى أن للمرأة العقر، وهو عُشْر ديتها إن كانت بكرًا، ونصف عُشْر ديتها إن كانت ثيبًا؛ وذلك أن الصداق لا يكون إلا في حال وجود عقد صحيح، أو فاسد، أما الزنى فجرية، وليس عقداً، فكان لها الأرش، ولا يسقط الحد؛ لأن العقر حق للأدمين، والحد حق لله، لا يسقط إلا بالشبهة.
- الرأي الراجح: يرى الباحث أن هذه المرأة تستحق أرشاً على ما لحقها من جريمة، وخير ما يعوضها هو مهر مثيلاتها من النساء.
- الخاتمة:**
- أولاً: النتائج.**
- بعد حمد الله تعالى على توفيقه لإنجاز هذا البحث، فقد خلصت إلى النتائج الآتية:

الهوامش:

- (١) أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الجليل، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، (ط ٢)، ج ٢، ص ٩١.
- (٢) محمد بن علي المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت، المكتبة العلمية، ج ١، ص ١٤٥.
- (٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٩١.
- (٤) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ١٤٥.
- (٥) حسن بن محمد العطار (ت ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٥م)، حاشية العطار على جمع الجوامع، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، (ط ١)، ج ١، ص ٧٥.
- (٦) عبيد الله بن مسعود البخاري (ت ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م)، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٣.
- (٧) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ١٢٥.
- (٨) أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، بدائع الصنائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، (ط ٢)، ج ٧، ص ٣٣.

الرجال والنساء؛ لعموم النصوص.

١٢. للمزني بها غير المطاوعة، والصغيرة، والمجنونة أرش ما لحقها من ضرر، واعتداء، وخير ما يعوضها هو مهر مثيلاتها من النساء.

ثانياً: التوصيات.

- يوصي الباحث من خلال ما توصل إليه بما يلي:
١. ضرورة غرس الأخلاق الحميدة، وتنمية الوازع الديني في الشباب، والفتيات، فهو الرادع الرئيس من الوقوع في الفواحش، والمنكرات، مع بيان الآثار الفقهية، والنفسية المترتبة على الزنى، وخطورته على المجتمع الإسلامي، من حيث الأنساب، وتماسك أفراد، واستقامة سلوكهم، وفي الوقت ذاته يجب إزالة القيود، والعقبات التي تقف حائلاً أمام الشباب من تحصين النفس بالزواج.
٢. وجود مواد قانونية تنص على العقوبات الشرعية الرادعة، التي وضعها الشرع الرباني لجريمة الزنى؛ لتستقيم الحياة، ويسعد المجتمع.
- وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد، وعلى من اتبع هداه إلى يوم الدين.

- (٩) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/١٦٤١م) شرح مُنتهى الإرادات المسمى (دقائق أولي التهي لشرح المنتهى)، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٦م، (ط٢)، ج٣، ص٣٣٥.
- (١٠) محمد بن أحمد الشَّربيني الخطيب (ت ٩٧٧هـ/١٥٧٠م)، مُغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر، ج٤، ص١٥٥.
- (١١) محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (ط١)، ج١٤، ص٣٥٩.
- (١٢) عثمان بن علي الزيلعي (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٣م)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، دار الكتب الإسلامي، ١٣١٣هـ، ج٣، ص١٦٤.
- (١٣) محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ/٩٨١م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط١)، ج٥، ص٢٦٣.
- (١٤) علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، الإنهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، (ط١)، ج١، ص٢٨.
- (١٥) ابن منظور، لسان العرب، ج١٢، ص٢٩٣.
- (١٦) ينظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، فتح الباري شرح
- صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص١١٤.
- (١٧) محمد رواس قلعه باجي، حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، الأردن، دار النفائس ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ط١، ص٦٨.
- (١٨) ينظر: محمد بن يوسف أطفيش، شرح كتاب الثيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م (ط٣)، ج٦، ص٤٤٠.
- (١٩) لم أجد لجمهور الفقهاء (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة) قولاً بوجود الكفارة على التائب من الكبيرة، فلم يذكروا هذا الحكم أثناء حديثهم عن الكفارات، أو عن جريمة الزنى.
- (٢٠) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، ص٩٥.
- (٢١) ينظر: محمد بن عبد الله الخرخشي (ت ١١٠١هـ/١٦٩٠م)، شرح الخرخشي على مختصر سيدي خليل، بيروت، دار الفكر للطباعة، ج٨، ص٨٢.
- (٢٢) ينظر: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، (ط٢)، ج٨، ص٢٧٩.
- (٢٣) ينظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت،

إدريس، عاشور بن يوسف، سلطنة عُمان، مكتبة الاستقامة، ١٤١٥هـ، (ط١)، كتاب الإيمان والنذور، باب الحجة على من لا يرى الصلاة على موتى أهل القبلة، ولا يرى الصلاة خلف كل بار وفاجر، حديث رقم ٧٨١، ص ٢٩٨.

الحديث صحيح. ينظر: الربيع، الجامع الصحيح (هامش رقم ١)، ص ٢٩٨.

(٣١) محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ/١٠١٤م)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، (ط١)، كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب مرثد بن أبي مرثد الغنوي، حديث رقم ٤٩٨١، ج ٣، ص ٢٤٦.

الحديث سكت عنه الحاكم، وقد ضعفه أهل الحديث.

ينظر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ، (ط١)، ج ٣، ص ١٣٨٤.

(٣٢) ينظر: الشماخي، الإيضاح، ج ١، ص ٥٤٣، عبدالله بن محمد بن محمد بن عبدالله السالمي (ت ١٣٣٢هـ/١٩١٤م)، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، بديعة، سلطنة عُمان، مكتبة

دار الفكر، ١٤٠٥هـ، (ط١)، ج ١٠، ص ٣. (٢٤) ينظر: عبدالله بن حميد السالمي (ت ١٣٣٢هـ/١٩١٤م)، بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد، ١٤١١هـ/١٩٩١م، (ط٢)، ص ١٦١.

(٢٥) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٢، ص ٢٣. (٢٦) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/١٦٤١م)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص ٤٧٤.

(٢٧) عامر بن علي الشماخي (ت ٧٩٢هـ)، الإيضاح، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، (ط٤)، ج ١، ص ٥٤٢.

(٢٨) مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار، وما يفعله المأموم إذا أخرها الإمام، حديث رقم ٦٤٨، ج ١، ص ٤٤٨.

(٢٩) يحيى بن شرف بن مري النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، صحيح مُسلم بشرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، (ط٣)، ج ٥، ص ١٦.

(٣٠) الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي (ت ١٧٥هـ/٧٩٢م)، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، تحقيق: محمد

- الإمام السالمي، ٢٠٠٨م، (ط١)، ج٣، ص٣٦٣-٣٦٧.
- (٣٣) محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ/ ٨٨٧م)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الفكر، باب الأكلفاء، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فرض الجمعة، حديث رقم ١٠٨١، ج١، ص٣٤٣.
- الحديث ضعيف. ينظر: محمد بن عمر بن موسى العقيلي (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعي، بيروت، دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م (ط١)، ج٢، ص٢٩٨.
- (٣٤) ينظر الاستدلال بالحديث: ابن قدامة، المغني، ج٢، ص١٠، البهوتي، كشف القناع، ج١، ص٤٧٤.
- (٣٥) الشماخي، الإيضاح، ج١، ص٥٤٢.
- (٣٦) محمد بن إبراهيم الكندي (ت ٥٠٨هـ)، بيان الشرع، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، (ط١)، ج١٣، ص١٦٩.
- (٣٧) البهوتي، كشف القناع، ج١، ص٤٧٤.
- (٣٨) ينظر: البهوتي، كشف القناع، ج١، ص٤٧٤، الشماخي، الإيضاح، ج١، ص٥٤٢.
- (٣٩) ينظر: البهوتي، كشف القناع، ج١، ص٤٧٥.
- (٤٠) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص٤٠.
- (٤١) أحمد بن محمد الصاوي (ت ١٢٤١هـ/ ١٨٢٥م)، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، (ط١)، ج١، ص٢٨٩.
- (٤٢) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الفكر، ج١، ص٩٧.
- (٤٣) عبدالله بن محمد بن بركة (ت ق ٤هـ)، الجامع، تحقيق: عيسى يحيى الباروني، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ج١، ص٤٥٨.
- (٤٤) علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص٢٥٣.
- (٤٥) سبب الكراهة: (أن في تقديمه تقليل الجماعة، وقلما يرغب الناس في الاقتداء به). السرخسي، المبسوط، ج١، ص٤٠.
- (٤٦) الربيع، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب في الإمامة والخلافة في الصلاة، حديث رقم ٢٠٨، ص٩١.
- الحديث صحيح. ينظر: عبدالله بن حميد السالمي (ت ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، شرح

(٤٩) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ١٥٦، السالمي، معارج الآمال، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٥٠) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، باب الصلاة خلف من لا يحمد فعله، حديث رقم ٥٠٨٦، ج ٣، ص ١٢٢.

(٥١) السالمي، معارج الآمال، ج ٣، ص ٣٦٠.

(٥٢) ينظر: عبدالله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي (ت ٢٣٥هـ/٨٤٩م)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ، (ط ١)، كتاب الصلاة، باب في الصلاة خلف الأمراء، حديث رقم ٧٥٥٩، وما بعده، ج ٢، ص ١٥٢.

(٥٣) ابن بركة، الجامع، ج ١، ص ٥٥٤.

(٥٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥٤.

(٥٥) عبدالله بن حميد السلمي (ت ١٣٣٢هـ/١٩١٤م)، جوابات الإمام السالمي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، (ط ٢)، ج ١، ص ٣٣٨.

(٥٦) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٥٧) السالمي، معارج الآمال، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٥٨) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، كتاب الجنائز، باب الصلاة على من قتل نفسه غير مستحل لقتلها، حديث رقم ٦٦٢٣، ج ٤، ص ١٩، علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، كتاب العيدين،

الجامع الصحيح، (بدون طبعة)، ج ١، ص ٣١١.

(٤٧) سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ/٨٨٩م)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم ٢٥٣٣، ج ٣، ص ١٨.

قال البيهقي في المعرفة: ((وهذا إسناد صحيح، إلا أن فيه إرسالاً بين مكحول، وأبي هريرة)).

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس، تحقيق: سيد كسروي حسن، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٤٨) أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، كتاب قتال أهل البغي، باب أهل البغي إذا غلبوا على بلد، وأخذوا صدقات أهلها، وأقاموا عليهم الحدود لم تعد عليهم، حديث رقم ١٦٥٤٥، ج ٨، ص ١٨٥.

الحديث ضعيف، قال البيهقي بعد إirاده الحديث: (هذا منقطع بين مكحول ومعاذ). البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج ٨، ص ١٨٥.

- باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه، حديث رقم ١٠، ج ٢، ص ٥٧.
- الحديث منقطع؛ إذ مكحول لم يسمع من أبي هريرة رضي الله عنه.
- ينظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج ٤، ص ١٩، الدارقطني، سنن الدارقطني، ج ٢، ص ٥٧، يحيى بن شرف بن مري النوي (ت ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م)، المجموع، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٢٢٤.
- (٥٩) تقدم تخريجه، ص ١٠.
- (٦٠) واستثنى الحنفية من الصلاة على الفجار: البغاة، وقطاع الطرق، ومن بمثل حالهم. الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ٣١١.
- (٦١) علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد الموجود، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، (ط ١)، ج ٣، ص ٥١.
- (٦٢) ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٢٢٠.
- (٦٣) ينظر: السالمي، معارج الآمال، ج ٣، ص ٥٥.
- (٦٤) الربيع، الجامع الصحيح، باب الحجة على من لا يرى الصلاة على موتى أهل القبلة، ولا يرى الصلاة خلف كل بار وفاجر، حديث رقم ٧٧٦، ص ٢٩٧.
- الحديث صحيح. ينظر: السالمي، معارج الآمال، ج ٤، ص ١٢٥.
- (٦٥) الربيع، الجامع الصحيح، باب الحجة على من لا يرى الصلاة على موتى أهل القبلة، ولا يرى الصلاة خلف كل بار وفاجر، حديث رقم ٧٧٦، ص ٢٩٧.
- الحديث صحيح؛ إذ رواه من الثقات، ولم يَطعن فيهم أحد.
- (٦٦) ينظر الاستدلال بالحديث: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ٣١١.
- (٦٧) السالمي، معارج الآمال، ج ٤، ص ٥٧، ١٢٧.
- (٦٨) أطفيش، شرح النيل، ج ٢، ص ٦١٩.
- (٦٩) السالمي، معارج الآمال، ج ٤، ص ٤٤.
- (٧٠) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤٥.
- (٧١) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٢٦.
- (٧٢) مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م)، المَدَوْنَةُ الكُبرى، دار صادر، بيروت، ج ١، ص ١٧٨.
- (٧٣) السالمي، الجوابات، ج ١، ص ٥٣٢.
- الخليلي، فتاوى الصلاة، الأجيال للتسويق، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، (ط ٣)، ص ١٨٣.
- (٧٤) محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، اليمامة، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، (ط ٣)، كتاب الحوالات، باب إن أحال دين الميت على رجل جاز، حديث رقم ٢١٦٨، ج ٢، ص ٧٩٩.
- (٧٥) ينظر: المعتصم بن سعيد المعولي، المعتمد

- في فقه الصلاة، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، (ط٤)، ص ٣٦٥ (الهامش).
- (٧٦) السالمي، معارج الآمال، ج ٤، ص ٥٧، المعولي، المعتمد، ص ٣٦٥ (الهامش).
- (٧٧) المرجع السابق، ج ٤، ص ٥٦.
- (٧٨) المرجع السابق، ج ٤، ص ٥٧، ١٢٧.
- (٧٩) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٢٧.
- (٨٠) السرخسي، المبسوط، ج ٥، ص ٤٥، الخرخشي، شرح مختصر خليل، ج ٣، ص ٢٠٥، الشربيني، مغني المحتاج، ج ٣، ص ١٦٤، البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٤، ابن بركة، الجامع، ج ٢، ص ١١٠.
- (٨١) للعلماء خلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾. ينظر: محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى البدر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط٢)، ج ٦، ص ٧٩.
- (٨٢) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ٢٢١، ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٠.
- (٨٣) محمد بن عبد الواحد السيواسي (الكمال ابن الهمام) (ت ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م)، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، (ط٢)، ج ٣، ص ٢٣٠، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، الأم، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ، (ط٢)، ج ٧، ص ٢٧.
- (٨٤) محمد بن عبد الله ابن العربي (ت ٤٥٣هـ/ ١١٤٨م)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١، ص ٥٠٦، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٧٩.
- (٨٥) الشافعي، الأم، ج ٧، ص ٢٧.
- (٨٦) لم أجد نصاً صريحاً لهم في ذلك، لكنهم ذكروا بأن حرائر نساء أهل الكتاب حلال للمسلمين، ولم يقيدوا ذلك بأن تكون غير محدودة، وأن يكون المسلم غير محدود. ينظر: ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٩٩.
- (٨٧) علي بن أحمد البسيوي (ت ٤٠هـ)، جامع أبي الحسن البسيوي، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني، داود بن عمر الوارجلاني، ج ٣، ص ١٥٠٦.
- (٨٨) محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج ٦، ص ١٠٥.
- (٨٩) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٠٦.
- (٩٠) سعيد بن أحمد الكندي، التفسير الميسر للقرآن الكريم، تحقيق: مصطفى محمد شريف، محمد بن موسى باباعمي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م (ط١)، ج ٢، ص ٤٠٠.
- (٩١) الطبري، جامع البيان، ج ٦، ص ١٠٧.
- (٩٢) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٨٦.
- (٩٣) ينظر: ص ٢٠.
- (٩٤) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٣٨.

- (٩٥) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في قوله تعالى: (الزاني لا ينكح إلا زانية)، حديث رقم ٢٥٥٢، ج ٢، ص ٢٢١، الحاكم، المستدرک، كتاب النكاح، حديث رقم ٢٧٠٠، ج ٢، ص ١٨٠.
- قال الحاكم في المستدرک: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه)، وقال ابن عطية: (وهذا حديث لا يصح، وقول فيه نظر، وإدخال المشرك في الآية يردده، وألفاظ الآية تأباه، وإن قدرت المشتركة بمعنى الكتائية فلا حيلة في لفظ المشرك). عبد الحق ابن غالب بن عطية الأندلسي (ت ٥٤٢هـ / ١١٤٨م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، (ط ١)، ج ٤، ص ١٦٣.
- (٩٦) السرخسي، المبسوط، ج ٤، ص ١٩٢.
- (٩٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ١٦٩.
- (٩٨) عبد الله بن عمر البضاوي (ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م)، تفسير البضاوي، بيروت، دار الفكر، ج ٤، ص ١٧٣، الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩.
- (٩٩) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٨.
- (١٠٠) ينظر: ص ٢٢-٢٤.
- (١٠١) ينظر: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م)، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، (ط ١)، ج ١١، ص ٤٧٣.
- (١٠٢) الحسين بن مسعود بن محمد الفراء (ت ٥١٠هـ / ١١١٧م)، تفسير البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت، دار المعرفة، ج ٣، ص ٣٢٢.
- (١٠٣) محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٠هـ، (ط ٢)، ص ١٩١.
- (١٠٤) الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٠٥) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٣٩.
- (١٠٦) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩.
- (١٠٧) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٨.
- (١٠٨) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩.
- (١٠٩) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٨٦.
- (١١٠) ينظر: ص ٢٠، ٢١.
- (١١١) محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م)، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ج ٦، ص ٧٣٦، جمعية المجلة، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، دار كارخانه تجارت كتب، المادة (٤٢)، ص ٢٠.

يشترى الجارية، وهي حامل، حديث رقم ١١٣١، ج ٣، ص ٤٣٧.

الحديث صحيح، وحسنه الترمذي. ينظر: عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملتن (ت ٨٠٤هـ/١٤٠١م)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض، السعودية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، (ط ١)، ج ٨، ص ٢١٤، الترمذي، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٤٣٧.

(١١٨) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٣، ص ٢٤٢.

(١١٩) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٦٩.

(١٢٠) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٥٣.

(١٢١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٦٩.

(١٢٢) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٩١.

(١٢٣) مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد

الباقي، مصر، دار إحياء التراث العربي، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم ١٥٠٨، ج ٢، ص ٨٢٥.

قال الشافعي: (حديث منقطع، ليس مما يثبت به، هو نفسه حجة، وقد رأيت من أهل العلم عندنا من يعرفه، ويقول به، فنحن نقول به)، وقال ابن عبد البر: (لم

(١١٢) الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ١١٤، ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٣٩، الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩، ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٨، البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٨٦.

(١١٣) سبق تخريجه، ص ١٦.

(١١٤) خميس بن سعيد الشقصي (ت بين ١٠٥٩هـ-١٠٩٠هـ)، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، سلطنة عُمان، مسقط، مكتبة مسقط، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، (ط ١)، ج ٧، ص ٥٤٣.

(١١٥) محمد بن عبدالرحمن المغربي (الخطاب) (ت ٩٥٤هـ/١٥٤٧م)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ، (ط ٢)، ج ٣، ص ٤١٣.

(١١٦) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٢.

(١١٧) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في وطء السبايا، حديث رقم ٢١٥٨، ج ٢، ص ٢٤٨، أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة، مسند رويغ بن ثابت الأنصاري، حديث رقم ١٧٠٣١، ج ٤، ص ١٠٨، محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب النكاح، ما جاء في الرجل

- ج ٣، ص ٥٢٩.
- (١٣٢) جاء في مصنف ابن أبي شيبة: (حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد أنه قال: هما زانيان، ليجعل بينه وبينها البحر).
- ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب النكاح، باب من أكره أن يتزوجها، حديث رقم ١٦٨٠٠، ج ٣، ص ٥٢٩.
- (١٣٣) الشقصي، منهج الطالبين، ج ٧، ص ٥٣٩.
- (١٣٤) ينظر: مصطفى أرشوم، النكاح صحة وفسادا وآثارا في المذهب الإباضي مقارنة بالمذاهب الإسلامية والقوانين الوضعية، ٢٠٠٢م، (ط ١)، ص ٢٤٦.
- (١٣٥) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ١٠٨، الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٣٦) مالك، المدونة الكبرى، ج ٤، ص ٢٧٨.
- (١٣٧) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩.
- (١٣٨) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٧.
- (١٣٩) الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب النكاح، باب المهر، حديث رقم ٩٠، ج ٣، ص ٢٦٨، سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج ٥، ص ١٠٥.
- الحديث ضعيف، قال الطبراني: (لم يرو هذا الحديث عن الزهري إلا المغيرة بن إسماعيل، تفرد به عبد الله بن نافع)،
- يختلف عن مالك في إرسال هذا الحديث، ولا أعلمه يستند بهذا اللفظ من وجه من الوجوه)، وصححه آخرون.
- ينظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج ٨، ص ٣٢٦، ابن الملتن، البدر المنير، ج ٨، ص ٦١٧.
- (١٢٤) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٨٦، الشقصي، منهج الطالبين، ج ٧، ص ٥٣٩.
- (١٢٥) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٧٥.
- (١٢٦) لم أجد من أخرجه.
- (١٢٧) لم أجد من أخرجه.
- (١٢٨) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ / ٨٢٧م)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، (ط ٢)، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بامرأة ثم يتزوجها، حديث رقم ١٢٧٩٨، ج ٧، ص ٢٠٥.
- (١٢٩) عبد الرزاق، المصنف، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بامرأة ثم يتزوجها، حديث رقم ١٢٨٠١، ج ٧، ص ٢٠٦.
- (١٣٠) ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب النكاح، باب من أكره أن يتزوجها، حديث رقم ١٦٧٩٧، ج ٣، ص ٥٢٩.
- (١٣١) المرجع السابق، كتاب النكاح، باب من أكره أن يتزوجها، حديث رقم ١٦٨٠١،

- والحديث فيه عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي، وهو ممن لا يحتج برواياته. ينظر: عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني (ت ٣٦٥هـ/٩٧٦م)، **الكاامل في ضُعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، (ط٣)، ج٥، ص١٦٠.
- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٥٩٧هـ/١٢٠١م)، **العِللُ المُتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ (ط١)، ج٢، ص٦٢٥.
- (١٤٠) عبد الرزاق، **المصنف**، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بامرأة ثم يتزوجها، حديث رقم ١٢٧٨٧، ج٧، ص٢٠٢.
- (١٤١) الشقصي، **منهج الطالبين**، ج٧، ص٥٣٨.
- (١٤٢) ينظر: عبد الرزاق، **المصنف**، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بامرأة ثم يتزوجها، حديث رقم ١٢٧٩٥، ج٧، ص٢٠٤.
- (١٤٣) ابن أبي شيبه، **المصنف**، كتاب النكاح، باب في الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها من رخص فيه، حديث رقم ١٦٧٨٢، ج٣، ص٥٢٨.
- (١٤٤) **المرجع السابق**، كتاب النكاح، باب في الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها من رخص فيه، حديث رقم ١٦٧٩٥، ج٣، ص٥٢٨.
- (١٤٥) **المرجع السابق**، كتاب النكاح، باب في الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها من رخص فيه، حديث رقم ١٦٧٩٥، ج٣، ص٥٢٨.
- (١٤٦) **المرجع السابق**، كتاب النكاح، باب في الرجل يفجر بالمرأة ثم يتزوجها من رخص فيه، حديث رقم ١٦٧٩٥، ج٣، ص٥٢٨.
- (١٤٧) ينظر: محمود بن عمر الزخشي (ت ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج٣، ص٢١٥.
- (١٤٨) أحمد بن الحلي، **فتاوى النكاح**، الأجيال للتمسوق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، (ط٢)، ص١٥٤.
- (١٤٩) الزخشي، **الكشاف**، ج٣، ص٢١٦.
- (١٥٠) محمد بن عمر التميمي الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م (ط١)، ج٢٣، ص١٣٢.
- (١٥١) أحمد عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٧م)، **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، (ط٢)، ج٣٢، ص١١٤، ١١٥.
- (١٥٢) ينظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج٢٣، ص١٣٢.

- (١٥٣) ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ١١٤.
- (١٥٤) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٣٩، الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص ١٣١.
- (١٥٥) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص ١٣٢.
- (١٥٦) الزخشري، الكشف، ج ٣، ص ٢١٦.
- (١٥٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ١٦٨.
- (١٥٨) أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٢هـ / ١٥٧٤م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٦، ص ١٥٦، ١٥٧.
- (١٥٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٢، ص ١١٣، ص ١١٤.
- (١٦٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ١٦٨.
- (١٦١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص ١٣١. وينظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة النور، حديث رقم ٣١٧٧، ج ٥، ص ٣٢٨.
- (١٦٢) محمد بن عمرو أبو ستة (ت ٦٧٧هـ)، حاشية الترتيب، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ج ٨، ص ٣٠.
- (١٦٣) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص ١٣١.
- (١٦٤) محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير (ت ١١٨٢هـ / ١٧٦٨م)، سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ (ط ٤)، ج ٣، ص ١٢٨.
- (١٦٥) محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (ت ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)، دور الحكام شرح غرر الأحكام، (بدون طبعة)، ج ٤، ص ٦٨.
- (١٦٦) زكريا بن محمد الأنصاري (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ٣، ص ٣٩٣.
- (١٦٧) محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، القوانين الفقهية، (بدون طبعة)، ج ١، ص ١٥٩.
- (١٦٨) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٢.
- (١٦٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ١٧١.
- (١٧٠) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٧، ص ٥١٢.
- (١٧١) عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م)، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، ج ٣، ص ٥٣.
- (١٧٢) الصنعاني، سبل السلام، ج ٣، ص ١٢٨.
- (١٧٣) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥،

- ص ١٠٨، الزيلعي، تبیین الحقائق، ج ٢، ص ١١٣.
- (١٧٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٨٩.
- (١٧٥) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٧، البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٢.
- (١٧٦) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٢٢٠.
- (١٧٧) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٥٠٦، الشقصي، منهج الطالبين، ج ٧، ص ٥٤٩.
- (١٧٨) الكندي، المصنف، ج ٣٢، ص ٢٠٠، الخليلي، فتاوى النكاح، ص ١٦٣.
- (١٧٩) تقدم تخريجه، ص ١٩.
- (١٨٠) ينظر: علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨هـ/١٠٧٦م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، بيروت، الدار الشامية، ١٤١٥هـ، (ط ١)، ج ٢، ص ٧٢٧.
- (١٨١) البسيوي، جامع الحسن البسيوي، ج ٣، ص ١٩٧٦، الشقصي، منهج الطالبين، ج ٧، ص ٥٣٩.
- (١٨٢) الشقصي، منهج الطالبين، ج ٧، ص ٥٤١.
- (١٨٣) عبدالله بن حميد السلمي (ت ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م)، جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٥٥.
- (١٨٤) السرخسي، المبسوط، ج ٦، ص ٢.
- (١٨٥) محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (ت ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ، (ط ٢)، ج ٤، ص ١٦٧.
- (١٨٦) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٩٠، الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص ١٤٩.
- (١٨٧) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٩.
- (١٨٨) الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٧٨.
- (١٨٩) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٣.
- (١٩٠) يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، الكافي في فقه أهل المدينة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٣٠٠.
- (١٩١) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٩.
- (١٩٢) سبق تخريجه، ص ١٨.
- (١٩٣) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٠٩.
- (١٩٤) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٧٢٨.
- (١٩٥) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٨٣.
- (١٩٦) أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م (ط ١)، كتاب النكاح، باب تحريم تزويج الزانية، حديث رقم ٥٣٣٩، ج ٣، ص ٢٧٠.
- ينظر: ما قيل في صحته آخر الصفحة (ص ٢٨).
- (١٩٧) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٩، ص ١٩٠.

- (١٩٨) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٣٢، ص ١١٦.
- (١٩٩) أطفيش، **تيسير التفسير**، ج ١٠، ص ٦٩.
- (٢٠٠) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م)، **الضعفاء والمتروكون**، تحقيق: عبدالله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، (ط ١)، ج ٢، ص ١٧٦.
- (٢٠١) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الشهادات، باب إذا ادعى أو قذف فله أن يلتبس البينة وينطلق لطلب البينة، حديث رقم ٢٥٢٦، ج ٢، ص ٩٤٩.
- (٢٠٢) ينظر: علي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ / ١٦٠٦م)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، تحقيق: جمال عيتاني، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م (ط ١)، ج ٦، ص ٤٣٨.
- (٢٠٣) الصنعاني، **سبل السلام**، ج ٣، ص ١٩٥، وينظر: أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، مسند - **حديث رقم ٥٣٧٢**، ج ٢، ص ٦٩.
- (٢٠٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٣٢، ص ١١٦.
- (٢٠٥) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، **تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م، ج ٣، ص ٢٢٦.
- (٢٠٦) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٢٦.
- (٢٠٧) نور الدين بن عبد الهادي السندي (ت ١١٣٨هـ / ١٧٢٦م)، **حاشية السندي على النسائي**، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م (ط ٢)، ج ٦، ص ٦٧.
- (٢٠٨) ابن حجر، **تلخيص الحبير**، ج ٣، ص ٢٢٦.
- (٢٠٩) السندي، **حاشية السندي**، ج ٦، ص ٦٧.
- (٢١٠) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد، حديث رقم ٤٩٩٩، ج ٥، ص ٢٠٣٢، مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب اللعان، حديث رقم ١٥٠٠، ج ٢، ص ١١٣٧.
- (٢١١) ينظر: الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج ٩، ص ١٩٠.
- (٢١٢) علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال القرطبي (ت ٤٤٩هـ / ١٠٥٧م)، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م (ط ٣)، ج ٧، ص ٤٦١.
- (٢١٣) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم والغلو في الدين والبدع، حديث رقم ٦٨٧٤، ج ٦، ص ٢٦٦٣، مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب اللعان، حديث رقم ١٤٩٢، ج ٢، ص ١١٢٩.

والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج ٨، ص ١٩٦.

(٢٢٩) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩، ص ٢٩٤.

(٢٣٠) علي القاري، مرقاة المفاتيح، ج ٦، ص ٢٣٢.

(٢٣١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٣٢.

(٢٣٢) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٠، ص ٣٧.

(٢٣٣) ابن عبد البر، التمهيد، ج ٨، ص ١٩٦.

(٢٣٤) أي تفسير الحجر بالرجم.

(٢٣٥) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٠، ص ٣٧.

(٢٣٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢، ص ٧٩.

(٢٣٧) محمد بن أبي بكر أيوب ابن قيم

الجوزية (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، زاد المعاد

في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب

الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، بيروت،

الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤٠٧هـ /

١٩٨٦م، (ط ١)، ج ٥، ص ٤٢٦.

(٢٣٨) محمد رشيد بن علي رضا (ت ١٣٥٤هـ /

١٩٣٥م)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٩٠م، ج ٤، ص ٣٨٢.

(٢٣٩) محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت

١٤٢١هـ / ٢٠٠١م)، الشرح الممتع على

زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ،

(ط ١)، ج ١٢، ١٢٧.

(٢٤٠) مالك، الموطأ، كتاب الأقضية، باب

القضاء بإلحاق الولد بأبيه، حديث رقم

(٢١٤) ينظر: البخاري، صحيح البخاري،

كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما

يكراه من التعمق والتنازع في العلم والغلو

في الدين والبدع، حديث رقم ٦٨٧٤،

ج ٦، ص ٢٦٦٣.

(٢١٥) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،

ج ١٢، ص ١٧١.

(٢١٦) أطفيش، تيسير التفسير، ج ١٠، ص ٦٨.

(٢١٧) الحديث سبق تخريجه، ص ١٦.

(٢١٨) السالمي، جوهر النظام، ج ٣، ص ١٨٨.

(٢١٩) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٨٩.

(٢٢٠) الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٢٢١) الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٣٩.

(٢٢٢) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٦٧.

(٢٢٣) السرخسي، المبسوط، ج ١٧، ص ١٥٤.

(٢٢٤) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٧، ص ١٦٤.

(٢٢٥) الشافعي، الأم، ج ٧، ص ٣٤٥.

(٢٢٦) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي

(ت ١٠٥١هـ / ١٦٤١م)، الروض المربع

شرح زاد المستقنع، مكتبة الرياض الحديثة،

الرياض، ١٣٩٠هـ، ج ٣، ص ٢٢١.

(٢٢٧) الشقصي، منهج الطالبين، ج ٩، ص ٨٠.

(٢٢٨) يوسف بن عبدالله بن عبد البر (ت

٤٦٣هـ / ١٠٧١م)، التمهيد لما في الموطأ

من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى

ابن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير

البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف

- ١٤٢٠، ج ٢، ص ٧٤٠.
- (٢٤١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب لمظالم، باب إذا هدم حائط فليين مثله، حديث رقم ٢٣٥٠، ج ٢، ص ٨٧٧، مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، حديث رقم ٢٥٥٠، ج ٤، ص ١٩٧٦.
- (٢٤٢) ينظر: ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٩٠. أطفيش، شرح النيل، ج ١٣، ص ١٢٤.
- (٢٤٣) ينظر: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج ١٢، ص ٣٥٧، الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ١١٨.
- (٢٤٤) الكندي، بيان الشرع، ج ٥، ص ٦٠.
- (٢٤٥) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب من ترد شهادته، حديث رقم ٣٦٠١، ج ٣، ص ٣٠٦، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من لا تجوز شهادته، حديث رقم ٢٣٦٦، ج ٢، ص ٧٩٢.
- الحديث ضعيف كما يقول أهل الفن.
- ينظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج ١٠، ص ١٥٥، عبدالرحمن بن محمد الرازي، علل الحديث، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص ٤٦، ابن الملتن، البر المنير، ج ٩، ص ٦٢٩.
- (٢٤٦) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٧، ص ١٠٦.
- (٢٤٧) الشقصي، منهج الطالبين، ج ٥، ص ٢٦٣.
- (٢٤٨) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٢٧، الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٧، ص ٢١٢، ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ١٩١.
- (٢٤٩) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم ٤٢٥٠، ج ٢، ص ١٤١٩.
- (٢٥٠) ينظر: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ج ١٢، ص ٣٥٨، السرخسي، المبسوط، ج ٥، ص ٣٢، الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٥، ص ١١٨.
- (٢٥١) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٧، ص ١٠٥، الشافعي، الأم، ج ٧، ص ٢٦، ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ١٩١.
- (٢٥٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ١٢٧.
- (٢٥٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٧، ص ٢١٢.
- (٢٥٤) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٤٨، ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٤٦.
- جاء في نيل الأوطار للشوكاني: (حكى في البحر عن علي، وزيد بن علي، والصادق، والناصر في أحد قوله أن التغريب، هو حبس سنة).
- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح مُنتقى الأخبار، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م، ج ٧، ص ٢٥٤.

- (٢٥٥) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٣، ص ١٩٣.
- (٢٥٦) ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٢٠٨، البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٩١.
- (٢٥٧) محمد بن يوسف أطفيش (ت ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م)، هيمان الزاد إلى دار المعاد، تحقيق: عبدالحفيظ شلي، سلطنة عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م، (ط ٢)، ج ٤، ص ٤٦٨.
- (٢٥٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني، حديث رقم ٢٥٠٥، ج ٢، ص ٩٣٧.
- (٢٥٩) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٤٨.
- (٢٦٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب الجامع إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، حديث رقم ٢٥٤٩، ج ٢، ص ٩٥٩، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى، حديث رقم ١٦٩٧، ج ٣، ص ١٣٢٤.
- (٢٦١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، حديث رقم ١٦٩٠، ج ٣، ص ١٣١٦.
- (٢٦٢) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ١٣، ص ١٩٣، الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٢٦٧، وينظر: عبد الرزاق، المصنف،
- كتاب الطلاق، باب النفي، ج ٧، ص ٣١٤.
- (٢٦٣) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٤، الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٩.
- (٢٦٤) السالمي، شرح الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٣١٠.
- (٢٦٥) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٥، ص ٢٤٢.
- (٢٦٦) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب الكبير والمريض يجب عليه الحد، حديث رقم ٢٥٧٤، ج ٢، ص ٨٥٩.
- (٢٦٧) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٤.
- (٢٦٨) المرجع السابق، ج ٩، ص ٤٤.
- (٢٦٩) رواه عبد الرزاق بلفظ: (لا أغرب مسلماً بعده أبداً).
- عبد الرزاق، المصنف، كتاب الطلاق، باب النفي، حديث رقم ١٣٣٢٠، ج ٧، ص ٣١٤.
- (٢٧٠) رواه عبد الرزاق بلفظ: (حسبهم من الفتنة أن يُنفوا).
- عبد الرزاق، المصنف، كتاب الطلاق، باب النفي، حديث رقم ١٣٣٢٠، ج ٧، ص ٣١٤.
- (٢٧١) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٤.
- (٢٧٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٩.
- (٢٧٣) السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٥.
- (٢٧٤) المرجع السابق، ج ٩، ص ٤٥.
- (٢٧٥) المرجع السابق، ج ٩، ص ٤٥.

- (٢٧٦) ابن جزى، القوانين الفقهية، ج١، ص٢٣٢، الخرشي، شرح مختصر خليل، ج٨، ص٨٣.
- (٢٧٧) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج٨، ص٨٣.
- (٢٧٨) ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ج٧، ص٤٨١.
- (٢٧٩) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب حج النساء، حديث رقم ١٧٦٣، ج٢، ص٦٥٨، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث رقم ١٣٤١، ج٢، ص٩٧٨.
- (٢٨٠) أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب، ١٩٩٤م، ج١٢، ص٨٨.
- الحديث أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب حج النساء، حديث رقم ١٧٦٣، ج٢، ص٦٥٨، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث رقم ١٣٤١، ج٢، ص٩٧٨.
- (٢٨١) ابن الملقن، البدر المنير، ج٨، ص٦٢٦.
- (٢٨٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ثمن الكلب، حديث رقم ٢١٢٢، ج٢، ص٧٧٩، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، تحريم ثمن الكلب
- وحلوان الكاهن ومهر البغي والنهي عن بيع السنور، حديث رقم ١٥٦٧، ج٣، ص١١٩٨.
- (٢٨٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٠، ص٢٣١.
- (٢٨٤) السرخسي، المبسوط، ج٩، ص٥٣، المرغيناني، الهداية، ج٢، ص١٠٤.
- (٢٨٥) الماوردي، الحاوي الكبير، ج١٢، ص٢٩٦.
- (٢٨٦) مالك، المدونة الكبرى، ج١٦، ص٢٤٢.
- (٢٨٧) ابن قدامة، المغني، ج٧، ص٢٠٩، البهوتي، كشف القناع، ج٥، ص١٦٢.
- (٢٨٨) السالمي، الجوابات، ج٥، ص١٩١.
- (٢٨٩) ابن قدامة، المغني، ج٧، ص٢٠٩.
- (٢٩٠) البسيوي، جامع أبي الحسن البسيوي، ج٣، ص١٥٥٢، الشقصي، منهج الطالبين، ج٥، ص٢٤٦.

دور الصلح القضائي في حل المنازعات الإدارية (دراسة مقارنة: فرنسا، مصر، الأردن)

د. محمد حسين مجلي المجالي*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١٠/١٧ تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/١٩م

ملخص

إن القضاء هو الوسيلة الأساسية لحسم النزاعات الإدارية بجميع أنواعها، فهو سلطة من سلطات الدولة، تكفل الدساتير استقلاله عن سلطات الدولة الأخرى، وتكفل القوانين لأحكامه مهابة وقوة تنفيذية فما قضى به.

والصلح هو طريق ينهي به الطرفان نزاعاً قائماً أو يتوقيان به نزاعاً متحماً، وذلك بتنازل كل طرفٍ على وجه التبادل عن جزءٍ من ادعاءاته مقابل تسليم الطرف الآخر بالحق المدعى به كله أو جزء منه.

وإن دراستنا غُيّت بأحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية، بحسبان أن الصلح القضائي أصبح من أحد مظاهر الوظيفة القضائية في التشريعات الحديثة، فالقاضي قبل أن يملّي إرادته على أطراف المنازعة؛ مطالب بأن يخاطب إرادة الخصوم وحثهم على إنهاء المنازعة صلحاً.

وفي حيثيات البحث وجدنا أن مجلس الدولة الفرنسي ومجلس الدولة المصري قد أقرّا بإمكانية لجوء الفرقاء في المنازعات الإدارية إلى الصلح فيما بينهم شريطة عدم مخالفة هذا الأخير للنظام العام وأن لا يحمل خزينة الدولة مصاريف غير مستحقة.

الكلمات الدالة: الصلح، الصلح القضائي، المنازعات الإدارية.

Abstract .

Judiciary is the basic medium to resolve administrative disputes of all kinds. It is an authority of the state, where the constitution guarantees its independence from the state authorities. Reconciliation is a way in which the parties end a conflict or a probable long dispute by giving each party

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق، جامعة الزيتونة الأردنية.

an exchange for the other party's surrender of all or part of the claimed right. In this study, the jurisprudence has become one of the manifestations of the judicial function in the modern legislation. The judge, prior to dictating his will to the parties to the dispute, is required to address the will of the adversaries and urge them to end the dispute by reconciliation. In this study, it was found that the French Council of State and the Egyptian Council of State have recognized the possibility of resorting to the parties to administrative disputes to reconcile among themselves provided that the latter does not violate public order and does not cost the treasury of the State any illegal expenses.

Keywords: Science, Judicial Science, Administrative Disputes.

المقدمة:

حل رضائي من أطراف الخصومة مقبول منهم، ويكون أدعى إلى الإنصاف وأقرب إلى تحقيق العدالة.

أهمية الدراسة:

تبرز أهمية موضوع الدراسة باعتبار أن الصلح القضائي هو طريق لفض المنازعات الإدارية، وإنهاء الخصومة في دعوى معروضة أمام القضاء الإداري، فالصلح القضائي يتسم بالسرعة في حل النزاع؛ فضلاً عن بساطة الإجراءات وقلة المصاريف، وفي النهاية تخفيف الضغط عن المحاكم، مما يؤدي إلى نتائج وضمائم تبرز وتزداد أهميتها يوماً بعد يوم.

وتبرز أهمية الصلح القضائي في

إن الصلح القضائي هو عقد أو اتفاق يتم بين أطراف الخصومة أنفسهم، أو بمن يمثلهم، يقومون بمقتضاه بحسم خلافاتهم عن طريق نزول كل منهم عن بعض ما يتمسك به.

وقد يتطلب حسم نزاع معين أو خصومة ما كثيراً من التعقيدات، من حيث الإجراءات التي تتطلبها الدعوى، وقد يستغرق ذلك وقتاً وتكاليف باهظة لإنهاء تلك الخصومة، فهو يحقق ما يسمى بالاقتصاد الزمني، بحيث يؤدي إلى حسم المنازعات الإدارية، وتحقيق العدالة الناجزة، وتخفيف العبء عن كاهل القضاء، وذلك بتقديم

في سياق البحث، مما دعانا إلى البحث التفصيلي في أحكام مجلس الدولة الفرنسي والمصري وذلك لمحاولة إبراز أحكام قضائية تحمل في طياتها النص صراحة على إمكانية لجوء الفرقاء في النزاع إلى الصلح القضائي، وتبيان أساسه القانوني وشروط صحته وضوابط إجراءاته والآثار القانونية المترتبة على قيام أركانه بشكل قانوني سليم.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم الصلح في المنازعات القضائية بشكل عام، ثم بيان مفصل لأحكام الصلح القضائي في حل المنازعات الإدارية، وذلك من خلال الخوض في رحاب التشريع والقضاء وآراء الفقه، من خلال دراسة مقارنة في كل من النظام القانوني الفرنسي والمصري، وإسقاط تجارب الدول المقارنة على المنظومة التشريعية والقضائية في الأردن، وذلك بغرض الوصول إلى بعض التوصيات التي نأمل من مشرعنا الاهتمام بها، واتباعها في قانون القضاء الإداري.

منهجية الدراسة:

من الطبيعي أن لكل دراسة طبيعتها الذاتية التي تميزها عن غيرها، وفي ضوء هذه الحقيقة، فإن من الملائم؛ بغية الإحاطة بجزيئات البحث اتباع المنهج التحليلي

المنازعات الإدارية بأنه يساعد على الخروج من الخصومة القضائية، وذلك بتحقيق نوع من الوفاق الاجتماعي بين الأفراد وجهات الإدارة، ومن أهمية الصلح القضائي في نطاق المنازعات الإدارية أيضاً أنه يساعد في خلق بيئة جاذبة للاستثمار المحلي والأجنبي، مما يؤدي إلى تحسن الوضع الاقتصادي للدولة، فشعور المستثمر بوجود حلول اتفاقية وودية لحسم النزاع، يُشعره بالعدالة والأمان على أمواله وحقوقه، ويشجعه على الدخول في علاقات تعاقدية جديدة؛ من أجل زيادة النشاط الاقتصادي والاستثمار.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة بشكل أساسي في عدم وجود نصوص قانونية ناظمة للصلح القضائي، في القوانين المتعلقة بالمنازعات الإدارية وتنظيمها، فلم ينص تقنين العدالة الإدارية الفرنسي ولا قانون مجلس الدولة المصري ولا قانون القضاء الإداري الأردني على جواز الصلح القضائي في المنازعات الإدارية صراحة، مما أدى بالنتيجة إلى ظهور خلافٍ فقهي بين مؤيدي لجوازه، وبين منكري لوجوده.

وتبرز إشكالية البحث أيضاً، في عدم وجود أي حكم قضائي لمحكمة العدل العليا الأردنية وللمحكمة الإدارية والإدارية العليا

مقارنة بين القانون الوضعي والشرعية الإسلامية، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مصر، المجلد (٤)، العدد (٢٨)، ٢٠١٤، ص ١٨١-٢٣٣.

خطة الدراسة:

ارتأينا تقسيم هذه الدراسة على النحو

التالي:

المبحث الأول: ماهية الصلح وبيان طبيعته القانونية.

المطلب الأول: مفهوم الصلح لغة وفقهاً وقضاءً.

المطلب الثاني: أنواع الصلح.

المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للصلح.

المبحث الثاني: أحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

المطلب الأول: مدى جواز إعمال أحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

المطلب الثاني: ضوابط انعقاد الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

المطلب الثالث: آثار انعقاد الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

المبحث الأول: ماهية الصلح وطبيعته القانونية.

يقصد بالدعوى الإدارية إنهاء وسيلة

قانونية لحسم نزاع إداري بطريق القضاء

الإداري، فالدعوى هي طريق للوجود إلى

الوصفي المقارن، وذلك من خلال تحليل النصوص القانونية والأحكام القضائية، وعرض الآراء الفقهية، وذلك من خلال المقارنة بالنظام القانوني الفرنسي والمصري بحسبانها من أهم الدول التي أخذت بالنظام القضائي المزدوج، وأفردت تشريعات تستحق التمعن والاقتداء بها في بعض المسائل القانونية التي أغفل المشرع الأردني الإحاطة بها.

الدراسات السابقة:

بعد البحث التفصيلي لم نجد أي دراسة

تتعلق بموضوع البحث في النظام القانوني الأردني، وبذلك ندعي أن لنا السبق في معالجة تلك المسألة مدار البحث في إطار المنازعات الإدارية وفقاً لقانون القضاء الإداري الأردني وأحكامه، وثمة بعض الدراسات التي تناولت المسألة في التشريعات حل المقارنة ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: النيداني، حسن الأنصاري، الصلح القضائي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٩.

ثانياً: شفيقة، بن صاولة، الصلح في المادة الإدارية، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٨.

ثالثاً: عثمان، جمال عباس أحمد، الوسائل الودية للفصل في المنازعات الإدارية (دراسة

القضاء لمعرفة ما إذا كان رافع الدعوى صاحب الحق فعلاً من عدمه^(١)، ويؤثر كل من الحق والدعوى في الآخر؛ فالدعوى تبدأ بالمطالبة القضائية التي تستخدم كوسيلة لحماية الحق، ويؤدي التنازل عن الحق إلى انقضاء الخصومة بصفة تبعية لانقضاء الحق في الدعوى^(٢).

أما المنازعة الإدارية، فهي الوسيلة القانونية التي يكفلها المشرع للأشخاص - سواء كانت طبيعية أم معنوية - لحماية حقوقهم في مواجهة الإدارة عن طريق القضاء، وإن دور الإدارة فيها هو دور المدعى عليه غالباً؛ نظراً لما تتمتع به من مظاهر السلطة العامة التي تجعلها في غير حاجة للرجوع إلى القضاء^(٣)، وبذلك فإن المنازعة تكتسب الصفة الإدارية باجتماع شرطين: الأول يتمثل بإدارية الطرف بحيث يكون أحد أطراف الدعوى شخصاً من أشخاص القانون العام، والثاني أن يكون موضوع الدعوى أثراً لتصرف أو عمل قام به شخص من أشخاص القانون العام^(٤).

ومن خلال ما تقدم، يمكننا القول أن هنالك وسائل متعددة لحل المنازعات الإدارية، مثل الدعوى القضائية والتظلم الإداري والتحكيم واللجان الداخلية لحل المنازعات...، والأصل أن تنقضي الدعوى

الإدارية انقضاءً تاماً، ويقابل الانقضاء التام؛ الانقضاء الناقص للدعوى الإدارية الذي يقع على نوعين رئيسين: النوع الأول: الانقضاء الناقص غير الإرادي: مثل انقضاء الدعوى بمضي مدة التقادم أو سقوط الخصومة.

النوع الثاني: الانقضاء الناقص الإرادي، وفي هذه الحالة تنقضي الدعوى بإرادة الخصوم قبل الفصل في موضوعها، والانقضاء الإداري إما أن يكون بالإرادة المنفردة لأحد الخصوم ومثال ذلك ترك الدعوى أو التسليم بكافة الطلبات، وقد يكون الانقضاء الإرادي متمثلاً بالإرادة المزدوجة للخصوم وهو ما يطلق عليه الصلح (La Transaction)، وهو موضوع بحثنا.

المطلب الأول: مفهوم الصلح.

سنتناول في هذا المطلب مفهوم الصلح في اللغة والفقه الشرعي ثم نتحدث عن مفهومه القانوني وذلك كما يلي:

الفرع الأول: مفهوم الصلح في اللغة والفقه الشرعي

الصلح لغة: اسم بمعنى الصّلاح: ضد الفساد، والمصلحة: الصّلاح واستصلاح: نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه، والصلحُ: تصالح القوم بينهم، والصلحُ: السلم، وقد اصطَلَحوا وصالَحوا

وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ
وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ [الأنفال: ١].

وجاء في تفسير الآيات، أن الله أمر النبي ﷺ والمؤمنين إذا اقتتلت طائفتان من المؤمنين أن يدعوهم إلى الحكم بكتاب الله، حيث يُنصف المظلوم من الظالم، فمن أبى منهم أن يجيب فهو باغ، أما الآية الثانية فهي ستار جميل لإصلاح ذات البين، وهي روعة من روائع الإعجاز والإنجاز، ففيها أمران، وفيها تذكيرٌ بالله، وفيها سلوك اجتماعي، وحثٌ على الإخلاص، فالتقوى وإصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله؛ من لوازم الإيمان وموجباته، وإصلاح ذات البين يشمل كل أنواع الخير، ويضم شتى فضائل البر^(٨).

وورد في صحيح الترمذي^(٩)، أن رسول الله ﷺ قال: (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، والحديث الشريف يدل بعمومه على أن كل صلح جائز وحلال، إلا ما استثناه الحديث وهو الصلح الذي يحرم الحلال أو يحل الحرام، ويشترط في الصلح التراضي، وهو جائز بين المسلمين وغيرهم^(١٠)).

وأصلحوا وتصالحوا وصالحوا، وقوم صلوح أي متصالحين^(٥).

ويوصف الصلح بأنه مصدر للفعل صالح صلحاً، وهو الأصل: أي وقوع الحدث، أما التصالح فهو معالجة الحدث ومحاولة إيقاعه مثل الفهم والتفاهم، والتصالح لا يكون إلا بين طرفين كلاهما يباشر إيقاعه، وذلك لأن صيغة تفاعل من الصيغ التي يتعدد فيها الفاعل ويتشارك القول، والصلح والتصالح يشتركان في أصل المعنى وهو إنهاء الخصومة بين المتخاصمين بالتراضي^(٦).

أما في الفقه الشرعي، فيقصد بالصلح اصطلاحاً: معاقدة يرتفع بها النزاع لوضع رفع المنازعة بعد وقوعها بالتراضي، وزاد المالكية على هذا المدلول فجاء في تعريف ابن عرفة للصلح: أنه انتقال عن حق أو دعوى بعوضٍ لرفع نزاع أو خوف وقوعه، ففي التعبير بخوف وقوعه، إشارة إلى جواز الصلح لتوقي منازعة غير قائمة بالفعل، ولكنها محتملة الوقوع، فالصلح قطع للنزاع، ولغة التوفيق والسلم^(٧).

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...﴾ [الحجرات: ٩]؛ وقال تعالى: ﴿...فَاتَّقُوا اللَّهَ

وأردنا مما تقدم بيان أهمية الصلح وحكمة مشروعيته في كتاب الله وسنة رسوله، وذلك قبل تناول المسألة بتفصيلاتها في القانون الوضعي.

الفرع الثاني: مفهوم الصلح قانوناً وفقهاً

عرفت المادة (٢٠٤٤) من القانون المدني الفرنسي الصلح بأنه: "عقد يحسم به المتعاقدان نزاعاً قائماً، أو يتوقيان به نزاعاً محتملاً، وحيث يرى البعض أن هذا التعريف غير كافٍ، حيث اقتصر على بيان الغرض من الصلح، ولم يبين شروطه، فهو لم يُشر إلى نزول كل من الطرفين عن جزء من ادعائه، وهذا من أهم خصائص الصلح"^(١١).

كما عرفته المادة (٥٤٩) من القانون المدني المصري بأنه: "عقد يحسم به الطرفان نزاعاً قائماً، أو يتوقيان به نزاعاً محتملاً، وذلك بأن ينزل كل منهما على وجه التقابل عن جزء من ادعائه"^(١٢)، وبهذا التعريف يكون المشرع المصري قد تلافى منذ البداية عيب التعريف الذي أورده التقنين الفرنسي سالف الذكر، والذي اقتصر على ذكر الصلح، وهو حسم نزاع قائم أو محتمل، وأغفل الإشارة إلى وسيلته في ذلك، وهي تنازل كل مصالح عن جزء من ادعائه.

وعرفه المشرع الأردني في المادة (٦٤٧) من القانون المدني الأردني بأنه:

"عقد يرفع النزاع ويقطع الخصومة بين المتصالحين بالتراضي"^(١٣)، ويتضح من هذا النص أن المشرع الأردني لم يشر إلى عنصر النزول المتبادل في اتباعه.

أما في أروقة التشريعات النازمة للمنازعات الإدارية؛ فلم يتضمن تقنين العدالة الإدارية الفرنسي تعريفاً خاصاً بالصلح، إنما أشار إلى التوفيق في حل المنازعات في المادة (٤/٢١١) منه، وكذلك الأمر لم ينص قانون مجلس الدولة المصري على تعريف خاص للصلح، وفي الاتجاه ذاته لم ينص المشرع الأردني في قانون القضاء الإداري الأردني على تعريف للصلح، وإن عدم وضوح تعريف للصلح في القوانين النازمة للمنازعات الإدارية؛ لا يعني عدم إمكانية تقرير الصلح في المنازعات الإدارية، فيرى الباحث أن الغاية من عدم وضع تعريف للصلح في القوانين النازمة للنزاعات الإدارية، تكمن في أن المشرع قد وضع تعريفاً للصلح في القانون المدني الفرنسي والمصري والأردني، مما يعني اكتفاء المشرع بالتعريف الوارد في القانون المدني، حيث إن عقد الصلح أساساً يجد جذوره في نطاق القانون الخاص، وخاصة في أحكام القانون المدني.

وعُرف الصلح فقهاً بأنه: "وسيلة بديلة

وبقي أن نشير إلى أهم خصائص عقد الصلح والتي تتمثل بالنقاط التالية:^(٢٠)

أولاً: أنه من العقود الرضائية؛ إذ يكفي توافق الإيجاب، والقبول ليتم الصلح، فلا يوجد شكلية معينة لانعقاد هذا العقد.

ثانياً: من العقود الملزمة للجانبين؛ فكل من الطرفين يلتزم النزول عن جزء من ادعاءاته وبقاء الجزء الآخر ملزماً للطرف الآخر، ولا يجوز فسخ أو العدول عنه إلا بتراضي الطرفين.

ثالثاً: عقد من عقود المعاونة، فكل رف يتنازل عن جزء من ادعاءه بمقابل، دون وجود تبرع من أي طرف.

رابعاً: عقد من العقود الفورية، لا يعتبر الزمن فيه عنصراً جوهرياً.

خامساً: من العقود المحدودة؛ بحيث يعرف كل طرف فيه مقدار ما يأخذ ومقدار ما يعطي وقت التعاقد.

المطلب الثاني: أنواع الصلح.

الصلح نوعان: الأول: سابق على رفع النزاع إلى إحدى المحاكم المدنية أو الإدارية ويسمى الصلح غير القضائي، **والثاني:** هو الذي يتم بعد رفع الدعوى أو الطعن إلى المحكمة المختصة، وقبل صدور الحكم البات فيها، ويسمى الصلح القضائي، وستتناول أنواع الصلح كما يلي:

لحل المنازعات الإدارية، مستوحاة من القانون المدني، وقد تم تكييف نظامها القانوني المدني وفقاً لمقتضيات القانون الإداري^(١٤).

وعرفه البعض بأنه: التصرف الذي يتم بموجبه التراضي، والتراضي يستلزم تنازل الأطراف، ويعد أسلوباً لإنهاء النزاع بطريقة ودية، ويتكون من ركنين؛ **أولهما:** الموافقة الودية، و**ثانيهما:** التنازل^(١٥).

ومما تقدم يتبين لنا أن الصلح هو عبارة عن عقد من العقود المدنية أساساً؛ وبما أن الصلح عقد فلا بد من توافر أركان العقد فيه، والتمثلة بالرضا^(١٦)، والمحل^(١٧)، والسبب^(١٨)، كما أن عقد الصلح قد يتم إبرامه بالطرق الإلكترونية، ويغدو بذلك عقد الصلح الإلكتروني أنه بمثابة الاتفاق الذي يتم انعقاده بوسائل إلكترونية كلياً أو جزئياً، وذلك فيما بين جهة الإدارة من ناحية، والموظف أو المتعاقد مع الإدارة من جهة أخرى، ويتضمن تسوية للنزاع بينهما بطريقة ودية، وعقد الصلح الإلكتروني ينضم إلى طائفة من العقود التي تتم عن بعد، وينشأ من تلاقي القبول بالإيجاب بفضل التواصل بين الأطراف عبر شبكة الإنترنت، وطرق التعبير عن الإرادة إلكترونياً عبر هذه الشبكة، والتي تصلح لإبرام الصلح الإداري إلكترونياً^(١٩).

الفرع الأول: الصلح غير القضائي

هو الصلح الذي يسبق رفع النزاع إلى إحدى المحاكم المدنية أو الإدارية، ويسمى بتلك التسمية؛ لأنه يتم قبل رفع الدعوى إلى المحكمة، ويحدث ذلك عندما يتوصل أطراف النزاع المدني أو الإداري إلى إبرام صلح بينهم قبل لجوء أي منهم إلى القضاء، ويحول هذا النوع من الصلح دون اتخاذ إجراءات رفع الدعوى؛ لأن الصلح ينهي النزاع ولو لم يكن مصدقاً عليه، ولذلك تنقضي المصلحة من طرح النزاع الذي أبرم بشأنه الصلح من جديد أمام المحكمة، وهذا الصلح يصدر في شكل محضر اتفاق أو تسوية أو تصالح^(٢١).

ويوجد في التشريعات المقارنة أمثلة عديدة على الصلح غير القضائي في المنازعات الإدارية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

أ. الصلح الذي تتوصل إليه إحدى لجان التوفيق في بعض المنازعات التي تكون الوزارات والأشخاص الاعتبارية طرفاً فيها^(٢٢).

ب. الصلح أو الاتفاق الذي تتوصل إليه إحدى اللجان الداخلية المختصة في مصلحة الضرائب العامة في شأن أوجه الخلاف بين المصلحة والممول، ونص المشرع المصري

على هذه اللجان في المادة (١١٩) من قانون ضريبة الدخل رقم (٩١) لسنة ٢٠٠٥^(٢٣).
ج. التسوية التي تتوصل إليها اللجنة المشكلة في الهيئة العامة للاستثمار، والمنصوص عليها في المادة (٦٥) من قانون ضمانات وحوافز الاستثمار رقم (٧ لسنة ١٩٩٨)، والتي تتولى مساعي تسوية النزاع بين المستثمر وبين أي من الجهات الإدارية، وتشكل هذه اللجنة برئاسة أحد رجال القضاء من درجة مستشار على الأقل، وتباشر اللجنة مساعي التسوية بناءً على طلب المستثمر، وتصدر اللجنة توصيتها في النزاع بعد دعوة أطرافه وسماع أقوالهم.

د. ومن أبرز الأمثلة على الصلح غير القضائي في القانون الأردني، ما جاء في المادة (٢١٢) من قانون الجمارك وتعديلاته رقم (٢٠ لسنة ١٩٩٨)، حيث نصت الفقرة (أ) من هذه المادة على ما يلي:
لوزير أو من يفوضه عقد التسوية الصلحية في جرائم التهريب أو ما في حكمه سواء قبل إقامة الدعوى أو خلال النظر فيها وقبل صدور الحكم البدائي، وذلك مع جميع المسؤولين عن التهريب أو مع بعضهم عن كامل الجرم وضمن الشروط الواردة في عقد المصالحة.

ويعد التصالح بمنزلة نزول من الهيئة

الجماعية عن حقها في الدعوى الجنائية مقابل التعويض الذي قام عليه الصلح، والصلح ليس حقاً للمتهم وللمحكوم عليه؛ بل هو أمرٌ جوازي متروك لتقدير مصلحة الجمارك^(٢٤).

الفرع الثاني: الصلح القضائي.

يقصد بالصلح القضائي: أنه الصلح الذي يتوصل إليه الطرفان بعد رفع الدعوى أو الطعن إلى المحكمة المختصة، وقبل صدور الحكم البات فيها، ويسمى الصلح القضائي؛ حيث يتعين على المحكمة أن تقوم بالتحقق من توافر مقومات الصلح وأركانها وشروط صحته التي من أهمها عدم مخالفة محله للنظام العام، وأنه ليس من شأنه تحميل الشخص الاعتباري العام أداء مبالغ لا يجب عليه قانوناً دفعها، وذلك قبل أن تقوم بالتصديق عليه، أو إثبات في محضر الجلسة، ومن أمثلته الصلح الذي يتم في منازعات العقود الإدارية، وفي منازعات التسوية المتعلقة بموظفي الدولة^(٢٥).

وإن كانت القاعدة العامة في الصلح أن يكون صريحاً، ذلك بتعبير الأطراف عن إرادتهم صراحة؛ إلا أن مجلس الدولة الفرنسي أضاف حالة أخرى للصلح، بحيث يوجد الصلح القضائي من خلال التعبير الضمني عن إرادة أطراف النزاع، ويكون

ذلك عندما يقوم القاضي في معرض دعوى قائمة باستنتاج تقارب بين الطرفين من خلال الدفع والملاحظات والطلبات المقدمة من قبلهم، حيث يدرك القاضي تقارباً بين الطرفين حول نقطة محددة من نقاط النزاع محل الدعوى، مما يدعو لولادة اتفاق ضمني فيما بينهم^(٢٦).

ويتفق الصلح القضائي مع الصلح غير القضائي في عدة نقاط:

أولاً: يعد كل منهما تصرفاً قانونياً، ذلك أن مصدره ليس سلطة الخصم كونه خصماً؛ بل مصدره سلطة التصرف الخاصة التي يكون للأطراف بمقتضاها أن يبرموا الصلح سواء خارج مجلس القضاء أم داخله، كما أن من لوازم اتصاف العمل بالصفة الإجرائية؛ أن يؤثر في بدء الخصومة أو سيرها أو انقضائها^(٢٧).

ثانياً: كلاهما من عقود التراضي، فيكفي لانعقاده مجرد توافق الإيجاب مع القبول بين المتصالحين، لم يشترط المشرع إفراغ هذا التراضي في شكل معين.

ثالثاً: كلاهما من العقود الملزمة للجانبين: فإذا أبرم عقد الصلح صحيحاً خالياً من العيوب، لا يجوز لأي من طرفيه الرجوع عما ورد فيه، ويستطيع كل طرف في عقد الصلح أن يلزم الآخر بهذا الصلح

غير القضائي فإنه يتناول النزاع القائم أو المحتمل^(٣١).

ثانياً: بالنسبة إلى شروط الصحة؛ فإنه إن كان يشترط لصحة كل مهما أن تتوافر في الطرفين أهلية التصرف، وخلو إرادة كل منهما من العيوب^(٣٢)، إلا أن الصلح القضائي يتطلب شروطاً أخرى لصحته لكي يكتسب الصفة القضائية؛ منها وجوب حضور الطرفين أمام المحكمة، أو حضور وكلاء عنهما بوكالة خاصة بالصلح، وتوقيعهما على محضر الصلح، كما يشترط توقيع المحكمة على محضر الصلح، أو إثباته في محضر الجلسات والوقيع عليه^(٣٣).

ثالثاً: الآثار المترتبة على كل منهما؛ الصلح القضائي يرتب آثاراً تختلف عن الصلح غير القضائي، وذلك لاختلاف كل منهما في الطبيعة، فالصلح القضائي يعتبر من أعمال القضاء، أما الصلح غير القضائي، فهو من عمل الأطراف، حتى وإن تم أمام لجنة إدارية، ويترتب على ذلك أن الحجية التي يرتبها الصلح غير القضائي هي حجية الشيء المتعاقد عليه وليست حجية الشيء المقضي به التي يرتبها الصلح القضائي، لأن القاضي قام بدور هام في هذا العمل، حيث يتحقق من توافر أركان الصلح وشروط صحته، وخاصة أن لا

ويمنعه في تجديد النزاع عن طريق الدفع بالصلح أو وضع شرط جزائي في العقد بمقتضى الصلح^(٣٤).

رابعاً: كلاهما عقد كاشف للحقوق، حيث إن الأثر الكاشف للصلح مقصور على الحقوق المتنازع فيها دون غيرها، ومعنى أن للصلح أثر كاشف بالنسبة للحقوق المتنازع فيها؛ أن الحق الذي يخلص للمتصالح بالصلح يستند على مصدره الأول لا على الصلح، فلا يعد المتصالح متلقياً للحق المتنازع فيه من المتصالح الآخر، ولا يكون خلقاً له في هذا الحق^(٣٥).

خامساً: عدم تجزئة الصلح عند إبطاله، حيث إن بطلان جزء منه يبطل العقد كله، إلا إذا تبين من عبارات العقد أو من الظروف، أن وعدم تجزئة الصلح عند بطلان يشمل وجوه البطلان جميعاً، فقد يكون الصلح قابلاً للإبطال، لنقص الأهلية أو التدليس أو الإكراه، وقد يكون باطلاً لعدم مشروعية المحل أو السبب^(٣٦).

ويختلف الصلح القضائي عن الصلح غير القضائي في عدة مسائل، من أهمها ما يلي:

أولاً: من حيث النطاق؛ نجد أن الصلح القضائي يقتصر على النزاع القائم فقط محل الخصومة، ولا يتناول أية مسائل أخرى بين الطرفين، خارج نطاق الدعوى، أما الصلح

يخالف محله النظام العام، وأنه ليس من شأنه تحميل الشخص الاعتباري العام بالتزامات مالية لا تجب عليه قانوناً^(٣٤).

رابعاً: من حيث طرق الطعن؛ الصلح غير القضائي لا يجوز الطعن فيه إلا بطريق الطعن المقرر للعقود، وهو رفع دعوى البطلان الأصلية، ويكون ذلك أمام المحكمة المختصة أصلاً بنظر النزاع، ولا يجوز الطعن فيه بطرائق الطعن المقررة للأحكام القضائية، أما الصلح القضائي؛ فإنه يجوز الطعن فيه بالطريقتين معاً؛ أي برفع دعوى بطلان أصلية، وبطرائق الطعن المقررة للأحكام في بعض الحالات، وذلك لأن الصفة العقدية تشترك مع الصفة القضائية في إتمامه^(٣٥).

المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للصلح القضائي في المنازعات.

نظراً لأن فروع القانون المختلفة تحيا جميعاً في حالة تكامل؛ فإننا نجد بأن الصلح بصفة عامة يجد جذوره في نطاق القانون الخاص وعلى وجه الخصوص في القانون المدني في التشريعات محل الدراسة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن أحكام القضاء العادي والإداري لم تستقر على طبيعة موحدة للصلح في المنازعات، وبذلك سنحاول إبراز أهم الآراء التي سبقت في هذا المجال

وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: الصلح القضائي عقد.

يتجه جانب من الفقه^(٣٦)، إلى أن الصلح المصدق عليه من المحكمة لا يخرج عن كونه عقد تم بين خصمين، فلا يعد حكماً أو أمراً من المحكمة؛ إنما يعد ورقة رسمية، أي بمثابة سند واجب التنفيذ لتصديق القاضي عليه، ويستند في قوته التنفيذية إلى إثباته في محضر الجلسة، ويترتب على ذلك أن هذا الصلح يرتب آثار العقد وليس آثار الحكم، فمن ناحية لا يجوز الصلح حجية الأمر المقضي به، ولا يجوز الطعن فيه بطرق الطعن المقررة للأحكام، وإنما يطعن فيه برفع دعوى أصلية بالبطلان أمام المحكمة التي صدقت عليه، وذلك إذا شاب العقد عيب من عيوب الرضا أو نقض في أهلية التعاقد، أو غير ذلك من أسباب البطلان.

وذهبت محكمة النقض المصرية في العديد من أحكامها إلى إضفاء الصفة العقدية على الصلح القضائي، حيث جاء في أحد أحكامها: "القاضي وهو يصدق على محضر الصلح لا يكون قائماً بوظيفة الفصل في خصومة؛ لأن مهمته تكون مقصورة على إثبات ما حصل أمامه من الاتفاق، ومن ثم فإن هذا الاتفاق لا يعدو

أن يكون عقداً، وليس له حجية الشيء المحكوم فيه وإن أعطى شكل الأحكام عند إثباته، ولا يجوز الطعن في هذا الصلح بطرق الطعن المقررة للأحكام، وإنما يجوز رفع دعوى مبتدأه بالبطلان إلى محكمة الدرجة الأولى المختصة طبقاً للقواعد العامة^(٣٧).

كما ذهب المحكمة الإدارية العليا المصرية في حكم لها على أنه: "عقد الصلح تتوافر فيه مقوماته عندما تتجه نية طرفي النزاع إلى حسم النزاع بينهما إما بإنهائه إذا كان قائماً، وإما بتوقيته إذا كان محتملاً، وذلك بنزول كل من المتصالحين على وجه التقابل عن جزء من ادعائه، فإذا ما تحققت هذه المقومات وقام العقد على أركانه القانونية وهي التراضي والحل والسبب وانعقاد الصلح باعتباره من عقود التراضي"^(٣٨).

وكذلك أقرت محكمة التمييز الأردنية على الصفة العقدية للصلح القضائي حيث جاء في حكم لها: "إن عقد الصلح بين أطراف النزاع يقطع الخصومة وينهي النزاع ويعتبر ملزماً للطرفين ولا يجوز الرجوع فيه، ويترتب عليه انتقال حق المصالح إلى البدل المصالح عليه، وسقوط محل النزاع وذلك وفقاً لنصوص المواد (٦٤٧) و(٦٥٥) من القانون المدني"^(٣٩).

ويرى الباحث أنه يؤخذ على هذا

الرأي - على الرغم من وجاهته - أنه ركز على مضمون الصلح كعقد، ولم يهتم بالدور الذي يقوم به القاضي، فيجب على القاضي أن يفحص ويراقب صحة وقانونية الصلح الذي توصل إليه طرفي الخصومة، وذلك لأن المنازعات في بعض الأحيان قد يتعلق بها حق للغير، هذا بالإضافة إلى وجود إرادة للقاضي في عجلة التقاضي، وله اجتهاده المقرر في تلك المسألة، فماذا لو فرضنا أن عقد الصلح الذي تم بين طرفين المنازعة يحتوي على مسائل مخالفة للنظام العام، خصوصاً إذا علمنا أن محضر الصلح يعتبر سنداً تنفيذياً، حيث إن المادة (٧٨) من قانون أصول المحاكمات المدنية قد اعتبرت أن اتفاق الصلح بين الخصوم والموقع منهم أو من وكلائهم يكون له قوة الحكم من حيث التنفيذ.

الفرع الثاني: الصلح القضائي في الخصومة عمل قضائي.

يذهب أنصار هذا الرأي إلى أن الصلح القضائي الذي يتم بين أطراف الخصومة وينهيها، ما هو إلا حكم كغيره من الأحكام التي تصدر عن القضاء في الفصل بالمنازعات^(٤٠)، وذلك على أساس أن دور القاضي لا يقف عند حد الإيحاء للخصوم بالتصالح ومنتظم عليه، إنما هو

مطالب بفحص ومراقبة صحة وقانونية الاتفاق قبل أن يثبت رسمياً^(٤١).

ويستند أنصار هذا الرأي إلى أن العمل التصالحي من حيث المبدأ يواجه خصومة قائمة، فالأطراف يمثلون أمام القضاء بإجراءات الخصومة القضائية، بما يستدعي التدخل القضائي لإزالة عارض التحصيل القانوني، فلا يمكن أن يعد العمل التصالحي عملاً ولائياً، لأن المفترض الأساسي للعمل الولائي هو غياب أمر انعدام المنازعة، كما أنه لا يمكن من ناحية أخرى، أن يختلط العمل التصالحي، بالعمل القضائي الموضوعي الذي يفصل في موضوع خصومة مطروحة على القضاء، ويستند على إرادة مفروضة وهي إرادة القضاء، بينما تتراجع هذه الإرادة في العمل التصالحي لتلعب دوراً ثانوياً بفسح المجال للإرادة الاختيارية للخصوم والتي يبرز دورها الأساسي - في الصلح - في إنهاء النزاع القائم بينهم، حيث انتهى أنصار هذا الرأي إلى أن الصلح القضائي يحوز حجية الأمر المقضي فيه، بحيث يمنع على أحد الخصوم اللجوء إلى المحاكم بدعوى جديدة بصدد نفس مسألة موضوع الصلح، وإلا كانت الدعوى غير مقبولة، بيد أن هذه الحجة هي حجة ناقصة؛ لأنها تعتمد على

إرادة الأفراد، ولذا فهي قابلة للطعن عليها بدعوى أصلية^(٤٢).

الفرع الثالث: الصلح القضائي عمل ولائي.

يرى جانب من الفقه^(٤٣)، أن التصديق على الصلح يعتبر عملاً ولائياً تصدره المحكمة بما لها من سلطة ولائية، وليس بموجب سلطتها القضائية، وأن عملها يقتصر على توثيق العقد، وأن الأعمال الولائية لا ترتب حجية الأمر المقضي به، ولذا يجوز رفع دعوى أصلية ببطالان التصرفات التي يتم الصلح بناءً عليها، وذلك لغيب في الإجراء أو في الإرادة على سبيل المثال.

وفي هذا الاتجاه؛ قضت محكمة النقض المصرية في أحد أحكامها بأنه: القاضي وهو يصدق على الصلح لا يكون قائماً بوظيفة الفصل في الخصومة؛ إنما تقتصر مهمته على إثبات ما حصل أمامه من اتفاق وتوثيقه بمقتضى سلطته الولائية وليس بمقتضى سلطته القضائية، ومن ثم فإن هذا الاتفاق لا يعدو أن يكون عقداً وليس له حجية الشيء المحكوم به، وإن أعطى شكل الأحكام عند إثباته، ويكون الطعن عليه من طرفه غير جائز، ولا يسوغ لمحكمة الاستئناف إذا طعن عليه أن تقضي في موضوعه ويتعين عليها الحكم بعدم جواز الطعن^(٤٤).

وعلى النقيض من الحكم السابق؛ قضت محكمة التمييز الأردنية في حكم لها بأنه: "يعتبر حكماً منهيّاً للدعوى في مرحلتها البدائية ضم المصالحة الموقعة من المميز ضده الثاني إلى محضر المحاكمة عملاً بأحكام المادة (٧٨) من قانون أصول المحاكمات المدنية، ولا تملك المحكمة بعد ذلك دعوى المميز ضده الثاني للمحاكمة، ومحاكمته بمثابة الواجهة لأن ولايتها في النظر بالنزاع بين الطرفين في هذه المرحلة قد نُزِعَتْ، وتكون محكمة الاستئناف هي الجهة التي تملك تصحيحه فيما يعتري المصالحة من إشكالٍ إن قُدِّمَ إليها طعن في ذلك" (٤٥).

ويرى الباحث أن الصلح القضائي لا يعتبر عملاً ولائياً، حيث إن العمل الولائي يفترض في ممارسته عدم وجود منازعة قانونية، وإنما تقتصر على اتخاذ إجراءات مستقبلية هي في الواقع إجراءات إدارية محضّة، وهي إجراءات وقتية تحفظية، وتتميز بآثارها المنشئ للحقوق أو المراكز القانونية، وعلى العكس من ذلك؛ فإنه من المفترض في ممارسة أعمال الصلح القضائي هو وجود منازعة أمام القضاء، حيث يتمثل دور الصلح في تأكيد الحقوق والمراكز القانونية محل النزاع، وهذا ما يفسر الطبيعة الكاشفة أو المقررة للحقوق بموجب الصلح (٤٦).

ونحن نرى من وجهة نظرنا أن الصلح المصدق عليه في القضاء له طبيعة مزدوجة، فهو عقد مدني في أساسه، وبذات الوقت هو عمل قضائي تصالحي، حيث إن دور القاضي لا يقف عند حد الإيحاء للخصوم بالتصالح، وحثهم عليه فحسب؛ بل هو مطالب بالتصديق على الصلح وفحص ومراقبة قانونيته من حيث ما توصل إليه الخصوم، فإذا كان الصلح الذي يبرمه أطراف الدعوى في المحكمة يفضي إلى إنهاء الخصومة؛ إلا أن دور القاضي ليس ثانوياً أو تبعياً لإرادة أطراف الدعوى، وإنما يقوم بدور إيجابي في هذا الشأن، فبعد تحقيقه من أنه القاضي المختص بالنزاع موضوع الصلح، يقوم بفحص هذا الأخير والتحقق من وجود مقوماته، والتي تتمثل في أنه كان هنالك نزاعٌ معروض، وأن هذا النزاع قد حسمه القاضي عن طريق تنازل كل طرف الدعوى عن جزء من ادعائه، ثم يتحقق القاضي من توافر أركان الصلح ومن توافر شروطه ثم حضور الأطراف أو وكلاهم أمام المحكمة وإقرارهما بالتصالح وتوقيعهما على محضر الصلح، هذا بالإضافة إلى عدم مخالفة الصلح للنظام العام وعدم الإضرار بالمصلحة العامة، وهذا ما جاء في حكم للمحكمة الإدارية العليا المصرية، حث جاء

المطلب الأول: مدى جواز تطبيق أحكام الصلح القضائي على المنازعات الإدارية.

سنبحث في هذا المطلب حول مدى جواز الصلح القضائي في المنازعات الإدارية في ضوء أحكام القانون وقضاء مجلس الدولة الفرنسي والمصري، ثم نبرز موقف المشرع الأردني من تلك المسألة.

الفرع الأول: الصلح القضائي في ضوء أحكام القانون والقضاء الإداري الفرنسي.

بداية تجدر الإشارة إلى أن تقنين العدالة الإدارية الفرنسي، الذي بدأ سريانه في بداية عام ٢٠٠١، لم يتضمن قواعد خاصة للصلح في المنازعات الإدارية، وبالتالي فإن الصلح القضائي أمام القضاء الإداري الفرنسي يخضع للقواعد العامة الواردة في قانون الإجراءات المدنية الفرنسي، والذي نصت المادة (٢٠٤٥) منه على جواز الصلح في المنازعات الناشئة بين الأفراد وكذلك جواز الصلح في منازعات القانون العام، وبذلك فإن السند القانوني الأول لجواز الحكم القضائي في المنازعات الإدارية هو نص المادة سالفه الذكر^(٤٨).

بالإضافة إلى ذلك، وطبقاً لقوانين الإصلاح القضائي التي شهدتها فرنسا في ١٩٨٧/١٢/٣١، عمل المشرع الفرنسي على إعطاء أهمية كبيرة إلى أحكام التسوية

فيه: إن إقرار الجهة الإدارية للمدعي بوضع مخالف للقانون واللوائح يوجب على المحكمة إنزال حكم القانون في المنازعة المطروحة أمامها^(٤٧).

وهذا الحكم الأخير يسوقنا إلى الدخول في جزئية جديدة من البحث، نتناولها بشكل مفصل في المبحث الثاني والمعنون بـ(أحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية).

المبحث الثاني: أحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

قلنا إن الصلح القضائي هو الصلح الذي يبرمه أطراف الخصومة بغية وضع حد لخصوماتهم وعدم تجديد المطالبة القضائية بشأنه، ويترتب على هذا الصلح نهاية النزاع مع استمرار أواصر الارتباط بين الأطراف، والأصل أن الصلح القضائي طريق عام يطبق على كافة المنازعات، فهو يسري على المنازعات العادية بين الأفراد، كما يجد مجاًلاً غير موسع لدخول حيز التطبيق في المنازعات الإدارية، وقد أثار الفقه تساؤلاً يتعلق بمدى جواز الصلح القضائي في المنازعات الإدارية، وإن كان له مجال للتطبيق، فهل يطبق على كافة المنازعات الإدارية أم يقتصر تطبيقه على فئة معينة؟ للإجابة على تلك التساؤلات وغيرها أثّرنا تقسيم هذا المبحث على النحو التالي:

الودية للمنازعات الإدارية، كما ترتب على صدور قانون ١٩٨٢/٥/٢، أن للوحدات المحلية -بما فيها البلديات- إجراء التصالح بحرية، حيث إن نص المادة (٢٠٤٥) من القانون المدني الفرنسي أخضع صحة تصالح أشخاص القانون العام إلى موافقة الرئيس الأعلى في المؤسسات العامة^(٤٩).

وقضى مجلس الدولة الفرنسي أن إبرام الصلح قبل صدور الحكم القضائي، يترتب عليه عدم جواز الفصل في موضوع النزاع، حيث يصطدم بالصلح المقضي، ويجري تطبيق الدفع بعدم القبول صراحة، ويمكن أن يتم الصلح خلال سير إجراءات الطعن ضد الحكم القضائي الصادر في الخصومة موضوع الصلح، وفي هذه الحالة لا يجوز قبول الطعن، وتنتهي المحكمة الاستئنافية الإدارية إلى عدم وجود وجه للفصل في الطعن لتخلي الأطراف عن الخصومة^(٥٠).

كما وأكد مجلس الدولة الفرنسي على أن أطراف الخصومة الراغبين في الصلح على نزاع قائم أمام القضاء الإداري، يمكنهم في كل وقت التقدم بطلب التصديق على عقد الصلح، كما أن بعض المرافق العامة الكبرى بالدولة تقتضي عرض عقود الصلح التي قامت بإعدادها على القاضي بغية التصديق عليها^(٥١).

وقد أقر مجلس الدولة الفرنسي العديد من المبادئ المستوحاة من القضاء العادي للتطبيق على الخصومة الإدارية، ومنها: للخصوم الذين أبرموا عقد الصلح أمام محكمة الخصومة الكبرى التنازل عنه، والتمسك بالأمر المقضي، حيث أقر مجلس الدولة في حكمه الصادر عن الدوائر المجتمعة بتاريخ: ١١/ يوليو/ ٢٠٠٨ بصحة الصلح المبرم عقب صدور حكم المحكمة الإدارية الاستئنافية وخلال مرحلة الطعن بالنقض^(٥٢).

كما وقضى مجلس الدولة الفرنسي أنه على القاضي الإداري أن يتأكد من توافر بدلات التنازل، وكذلك التوازن في مفاوضات الصلح للتأكد من عدم وجود إكراه أو ضغط، حيث يصدق على حالات الصلح التي تنبئ عن عدم وجود إكراه أو ضغط^(٥٣).

وقضى مجلس الدولة أيضاً بما مفاده ترك سلطة تقديرية للخصوم بشأن إعداد اتفاق الصلح، ويشترط أن تكون الالتزامات المبادلة متكافئة، وإن عقد الصلح شأنه شأن أي عقد لا تتجاوز آثاره أطرافه، ومتى ما أبرم عقد الصلح بصورة صحيحة؛ فلا يجوز الطعن القضائي اللاحق بشأن المنازعات التي حسمها عقد الصلح^(٥٤).

غير مقبولة، وإن هي رُفعت متوافرة عليه ثم افتقدته أثناء نظرها للصلح بين طرفيها أصبحت غير ذات موضوع، ووجب القضاء باعتبارها منتهية^(٥٧).

ونحن نرى باعتقادنا أن الرأي الثاني أكثر وجاهة، ونضيف قاعدة قانونية مفادها أن الصلح في دعوى الإلغاء يتمثل بنزول المدعي عن طلباته في لائحة الدعوى، ولا ريب نخالجا في أن نزول المدعي عن طلباته إنما يكون باتخاذ الإدارة لإجراء قانوني حول القرار الإداري محل الطعن، فإذا قامت الإدارة بسحب القرار أو إلغائه أثناء نظر الدعوى؛ فإن ذلك يكون بمثابة صلح ذي طبيعة إدارية بين الموظف والإدارة، مما يعني أن الدعوى أصبحت غير ذات موضوع، والمصلحة المشروطة لبقاء الدعوى قائمة قد انتفت، وإنني أرجح صواب هذا الرأي الذي اعتنقه في بحثي هذا، من خلال حكم للمحكمة الإدارية العليا المصرية الذي جاء فيه: "ومن حيث لما كانت الخصومة في دعوى الإلغاء عينية، مناطها اختصاص القرار الإداري في ذاته استهدافاً لمراقبة مشروعيته، فإن يترتب على سحب القرار بمعرفة الجهة الإدارية ما يترتب على إلغائه قضائياً، إذ يعتبر القرار كأن لم يكن، وتزول آثاره من وقت صدوره، وقد استقر

بقي أن نشير أخيراً في هذا السياق؛ أن الفقه الفرنسي أجمع على جواز الصلح القضائي في دعوى القضاء الكامل، وذلك اعتداداً بالتماثل القائم بينها وبين الدعوى المدنية، ومناطق التماثل قائم في اعتبار كل منها دعوى خصوم، فيكون الاختصاص منصباً على شخص المعتدي على هذا الحق^(٥٥).

أما عن مدى جواز الصلح في دعوى الإلغاء؛ فقد انقسم الفقه الفرنسي إلى قسمين رئيسين، الأول يذهب إلى عدم جواز الصلح فيها قطعاً، والسبب في ذلك أنها دعوى عينية متعلقة بحماية المشروعية المتمثلة في بيان مدى اتفاق القرار الإداري مع القانون، شأنها في ذلك شأن الدعوى الدستورية، فهي لا تتعلق بشأن خاص؛ إنما تتعلق بمسألة عامة تتمثل بمدى اتفاق القرار مع القانون^(٥٦).

أما القسم الثاني من الفقه؛ فقد ذهب إلى جواز الصلح في دعوى الإلغاء، شريطة أن لا يكون محل الصلح من المسائل المتعلقة بالنظام العام، وألا يكون من شأنه إلزام الشخص المعنوي العام بمبلغ لا يجب عليه دفعه قانوناً، فالمنازعة الإدارية - ولو كانت طعنًا بالإلغاء - هي خصومة قضائية مناطها قيام النزاع، الذي هو جوهرها واستمراره بين طرفيها، فإن هي رُفعت مفتقرة إلى هذا الركن كانت من الأصل

قضاء هذه المحكمة، على أنه إذا استجابت الإدارة المدعى عليها إلى طلب المدعي، وذلك من خلال سحب القرار في تاريخ لاحق لرفع الدعوى فإن الخصومة تبعاً لذلك تغدو غير ذات موضوع، حيث إن الطعن بالإلغاء قد ينتهي بالترك أو بتسليم المدعى عليه بطلبات المدعي أو الصلح فيما بينهما، ومتى توافرت الشروط المقررة في هذا الشأن، فإن مهمة القاضي لا تعدو أن تكون إثبات هذا الترك أو التسليم أو الصلح على تسوية المنازعة^(٥٨).

وخلاصة الحكم السابق؛ أن النزاع القائم بين الموظف والإدارة، سيتضمن نزول المدعي عن طلب إلغاء القرار الإداري، وتقوم الإدارة في المقابل بسحب القرار غير المشروع، وقد يتحمل المدعي مصاريف الدعوى، أو أن تأمر المحكمة بجعل المصاريف مناصفة بين الطرفين، وبذلك تنتهي الخصومة بين الطرفين صلحاً.

ويقودنا الحكم السابق؛ إلى البحث في موقف القانون من القضاء الإداري المصري من مدى جواز الصلح في المنازعات الإدارية. **الفرع الثاني: الصلح القضائي في ضوء أحكام القانون والقضاء الإداري المصري.**

بداية تجدر الإشارة إلى أن المشرع المصري لم ينص صراحة على جواز الصلح

في المنازعات الإدارية في قانون مجلس الدولة المصري رقم (٤٧ لسنة ١٩٧٢)؛ إلا أن هنالك بعض النصوص يستشف منها إمكانية الصلح في المنازعات الإدارية في مصر، ومنها:

(١) المادة (٣/٥٨) من قانون مجلس الدولة، والتي جاء فيها: "لا يجوز لأي وزارة أو هيئة عامة أو مصلحة من مصالح الدولة أن تبرم أو تقبل أو تحيز أي عقد أو صلح، أو تحكيم أو تنفيذ قرار محكمين في مادة تزيد قيمتها على خمسة آلاف جنيه مصري بغير استفتاء إدارة الفتوى المختصة.

(٢) المادة (٨) من قانون هيئة قضايا الدولة، والتي جاء فيها: "لا يجوز للجهة الإدارية إجراء صلح في دعوى تباشرها هيئة قضايا الدولة إلا بعد اخذ رأيها فيه، كما يجوز لهذه الهيئة أن تقترح على الجهة المختصة الصلح في دعوى تباشرها.

(٣) كما أجاز المشرع المصري في المادة (١) من قانون التحكيم رقم (٢٧) لسنة ١٩٩٤، والمضافة بالقانون رقم (٩ لسنة ١٩٩٧)، التحكيم في منازعات العقود الإدارية، بشرط أن يكون شرط التحكيم قد تم بموافقة الوزير المختص أو من يتولى اختصاصه بالنسبة للأشخاص الاعتبارية العامة، كما أجاز في المادة (٤١) من هذا القانون، لطرفي التحكيم

وأثناء السير في إجراءات التحكيم، الاتفاق فيما بينهما على تسوية النزاع موضوع التحكيم عن طريق التراضي، ويتم إثبات ما يتم اتفاقهم عليه أمام هيئة التحكيم، بحضور جلساتها، وتقوم الأخيرة بإصدار قرار بإنهاء إجراءات التحكيم أمامها، تأسيساً على اتفاق طرفي التحكيم على تسوية النزاع محل التحكيم ودياً، وهذه التسوية في حقيقتها نوع من أنواع الصلح.

كما وتضمنت المادة (١٠٣) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري تنظيماً شاملاً للصلح القضائي، وبالرجوع إلى المادة (٣) من قانون مجلس الدولة المصري، أجازت هذه المادة للقضاء الإداري تطبيق أحكام قانون المرافعات عندما لا يكون هنالك نص صريح في قانونه.

وفي السياق ذاته، قضت المحكمة الإدارية العليا المصرية في حكم لها: "ومن حيث إن الصلح وفقاً لحكم المادة (٥٤٩) من القانون المدني هو عقد يحسم به الطرفان نزاعاً قائماً أو محتملاً، وذلك بأن ينزل كل منهما على وجه التقابل عن جزء من ادعائه، ومفهوم ذلك أن عقد الصلح تتوافر فيه مقوماته عندما تتجه نية طرفي النزاع إلى حسم النزاع بينهما ما بإنهائه إذا كان قائماً، أو بتوقيه إذا كان محتملاً، فإذا ما

تحققت هذه المقدمات وقام العقد على أركانه القانونية انعقد الصلح قانوناً أمام محكمتنا^(٥٩).

وفي حكم آخر قضت: "إذا كان الصلح في نطاق الدعوى الإدارية يخضع في الغالب لقواعد وأحكام الصلح في نطاق القضاء العادي، فما زالت له ذاتية خاصة مردها اختلاف أطراف النزاع، والرغبة في تحقيق الصالح العام، وبذلك وسنداً للمادة (٧٥) من قانون هيئة قضايا الدولة لا يجوز إجراء صلح في دعوى تباشرها هيئة قضايا الدولة إلا بعد أخذ رأيها في إجراء الصلح، كما يجوز لهذه الهيئة أن تقترح على الجهة المختصة بالصلح في دعوى تباشرها وذلك مع عدم الإخلال بأحكام قانون مجلس الدولة^(٦٠).

وجاء في حكم لها أيضاً: "ولئن كان قد أضحى للخصوم دورهم في إنهاء دعوى الإلغاء بالصلح، إلا أنه لا يجري إعمال ذلك على إطلاقه، وإنما بتقييد ذلك بذات القيد الذي يحّد التصرفات والأعمال الإدارية، وهو المشروعية، ويمثل هذا وجهاً من أبرز وجوه تمايزها عن الخصومة العادية، إذ لا يتطلب التقييد في إنهاء الخصومات العادية بمقتضيات المشروعية، وفق تصورها في القانون الإداري، وعلى

اعتبار أن هذا لا يظهر إلا في نطاق روابط القانون العام، التي يكون مدارها في جميع الأحوال المصلحة العامة، فالقاضي الإداري وهو قاضي المشروعية والمصلحة العامة، لا يقوم بالتصديق على الصلح إلا إذا تأكد أنه يجري على نحو يقره القانون، فإذا وجد القاضي أن الصلح يرد على مسألة تتعلق بالنظام العام، أو أنه لا يحقق المصلحة العامة، فيجب عليه أن يثير عدم مشروعية الصلح من تلقاء نفسه^(٦١).

وعلى هدي ما تقدم؛ نجد أن مجلس الدولة المصري أجاز وبصراحة الصلح في المنازعات الإدارية الداخلة في نطاق القضاء الكامل وقضاء الإلغاء أيضاً، ولكن بشروط من أهمها موافقة هيئة قضايا الدولة على الصلح، وأن يكون موضوع الصلح غير متعلق بالنظام العام والمصلحة العامة وأن لا يكلف خزينة الدولة مبالغ لا فائدة منها. **الفرع الثالث: موقف المشرع والقضاء الإداري الأردني من المسألة.**

بداية لم ينص المشرع الأردني في قانون القضاء الإداري - ولا في التشريعات السابقة له - حول جواز الصلح في المنازعات الإدارية من عدمه، وبذلك يرى الباحث أنه من الأهمية بمكان إبداء الرأي والاجتهاد في تلك المسألة، وارتأينا أن يكون الرأي القانوني من

خلال نقطتين رئيسيتين شاملتين لجميع الأفكار كما يلي:

أولاً: لا يوجد في آراء الفقهاء وأحكام مجلس الدولة الفرنسي والمصري أية خلاف حول جواز الصلح في دعوى القضاء الكامل^(٦٢)، ويعود السبب في ذلك للتماثل القائم بينها وبين الدعوى المدنية^(٦٣)، وعند إسقاط هذا القول على القضاء الإداري الأردني؛ يمكننا القول إن المشرع يأخذ بالنظام القضائي المزدوج، حيث يوجد قضاء إداري مستقل نسبياً، وبالمقابل يوجد قضاء نظامي يعتبر كأصل عام صاحب الولاية العامة في النظر في كافة المنازعات، وبذلك فإن المحكمة الإدارية في الأردن تعتبر محكمة إلغاء ومحكمة تعويض بصفة تبعية، وهذا ما يفهم من نص المادة (٥/ب) والتي جاء فيها: "تختص المحكمة الإدارية بالنظر في طلبات التعويض عن الأضرار اللاحقة نتيجة القرارات والإجراءات المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة، إذا رفعت إليها تبعاً لدعوى الإلغاء، وفي المعنى ذاته، أوردت محكمة التمييز الأردنية مبدأ في حكم حديث لها^(٦٤)، جاء فيه: "يكون الاختصاص بنظر دعوى التعويض عن الأضرار الناشئة عن القرارات الإدارية مشتركاً بين القضاء العادي والقضاء الإداري"، ويتضح مما تقدم أن المستدعي يكون في الخيار

في دعوى التعويض الناشئة عن القرارات الإدارية؛ إما برفعها بصفة تبعية لدعوى الإلغاء أمام القضاء الإداري، أو رفع دعوى مستقلة أمام القضاء المدني النظامي وذلك بعد صدور حكم نهائي في دعوى الإلغاء القرار الإداري^(٦٥).

ومن خلال ما تقدم يرى الباحث أن للصلح مجالاً في المنازعات الإدارية المتعلقة بالتعويض عن القرار الإداري غير المشروع، سواء تم رفع الدعوى استقلالاً أمام القضاء المدني أو بشكل تباعي لدعوى الإلغاء، ونرى أن السند القانوني في ذلك هو نص المادة (٧٨) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني والتي جاء فيها: "للخصوم أن يطلبوا إلى المحكمة في أية حال تكون عليها الدعوى إثبات ما اتفقوا عليه من صلح أو أي اتفاق آخر في محضر الجلسة ويوقع عليه منهم أو من وكلائهم..." والسند القانوني الآخر يتمثل في نص المادة (٤١) من قانون القضاء الإداري الأردني والتي جاء فيها: "في غير الحالات المنصوص عليها في هذا القانون تسري أحكام قانون أصول المحاكمات المدنية وبما يتلاءم طبيعة القضاء الإداري".

وخلاصة ما تقدم في نظر الباحث؛ أن الصلح في المنازعات الإدارية التي يختص بها القضاء المدني أو القضاء الإداري بصورة

تبعية جائر ولا محل لقول مخالف لهذا الرأي، والسند القانوني في ذلك المادة (٧٨) من قانون أصول المحاكمات المدنية، والمادة (٤١) من قانون القضاء الإداري، وبذلك يكون الصلح جائز في منازعات التعويض وأيضاً في منازعات تنفيذ العقود الإدارية بحسبان هذه المنازعات من اختصاص القضاء النظامي^(٦٦).

ثانياً: أشرنا سابقاً إلى وجود آراء فقهية متعددة حول مدى جواز الصلح القضائي في دعوى إلغاء القرار الإداري، وبعد البحث التفصيلي في قرارات محكمة التمييز بحسبانها محكمة عدل عليها، وأحكام محكمة العدل العليا، وأحكام المحكمة الإدارية والمحكمة الإدارية العليا، لم نجد أي حكم يشير صراحة أو ضمناً إلى مدى جواز الصلح القضائي في دعوى الإلغاء، بيد أن ذلك لن يجعلنا نقف مكتوفي الأيدي حول هذه المسألة، وقد يحدث أثناء نظر المحكمة الإدارية لدعوى الإلغاء أن تقوم الإدارة بسحب القرار الإداري المطعون فيه بالإلغاء، كما قد تقوم الإدارة بإلغائه، أثناء سير إجراءات الخصومة القضائية، كما من المتصور أن تقوم الإدارة بإصدار قرار يلغي ضمناً مضمون القرار المطعون فيه بالإلغاء، وهذا ما يمكننا الاستناد عليه لإبداء رأينا

حول مسألة الصلح القضائي في منازعات الإلغاء أمام القضاء الإداري الأردني.

حيث ورد في عدة أحكام حديثة للمحكمة الإدارية في الأردن أنه في حال سحب الإدارة لقرارها المطعون فيه بالإلغاء تعتبر دعوى الإلغاء منتهية حكماً وغير ذات موضوع وجدوى^(٦٧)، وكذلك في حال قيام الجهة المستدعى ضدها بإلغاء القرار محل الطعن فإن الدعوى تعتبر منتهية باتفاق الخصوم وبقرار من المحكمة^(٦٨)، وفي الاتجاه ذاته في حال قامت الإدارة بإصدار قرار جديد يتضمن النزول حكماً عن القرار المطعون فيه بالإلغاء، وفي حال قام وكيل المستدعى ضدها (الإدارة) بتزويد الخصم (المستدعي) والمحكمة بصورة عن القرار الجديد المتضمن حكماً النزول عن القرار المطعون فيه بالإلغاء؛ فبذلك تعتبر دعوى الإلغاء منتهية، في حال أفاد مساعد رئيس النيابة العامة الإدارية أنه تم إصدار قرار جديد يلغي القرار السابق، وطلب من المحكمة اعتبار الدعوى منتهية، ولم يعارض المستدعي طلب المستدعى ضده، تحكم المحكمة لاعتبار الدعوى منتهية وغير ذات موضوع، وبما أن إلغاء القرار أو سحبه تم لاحقاً لإقامة الدعوى فإنه يكون للمستدعي الحق في المطالبة بالرسوم والأتعاب^(٦٩).

وفي ضوء القرارات السابقة نرى أن قيام الإدارة بسحب قرارها المعيب أو إلغائه أثناء نظر دعوى الإلغاء المتعلقة بذات القرار المسحوب أو الملغى صراحة أو حكماً؛ إنما يحمل في طياته معاني الصلح القضائي في المنازعات الإدارية في دعوى الإلغاء، ولا يرد هذا القول على إطلاقه؛ إنما يستثنى من أحكام الصلح القضائي في دعوى الإلغاء؛ حالة أن يكون محل الصلح من المسائل المتعلقة بالنظام العام، أو أن يكون من شأن الصلح إلزام الإدارة بدفع مبلغ لا يجب عليها قانوناً دفعه.

وقد استأنست عند إبدائي لهذا الرأي في حكم لمجلس الدولة الفرنسي، وحكم للمحكمة الإدارية العليا المصرية، أما عن حكم مجلس الدولة الفرنسي فقد جاء في حيثياته: إن التنازل الضمني عن متابعة دعوى الإلغاء المستفاد من تعديل الطلبات؛ إنما يرمي الطاعن من ورائه أن تحقق له المحكمة أثر هذا التنازل الإجرائي بالحكم بانتهاء الخصومة في طلب الإلغاء، شأنها شأن أي خصومة يتوقف بقاؤها على إصرار رافعها على متابعتها، فالصلح في حقيقته يجمع طرفاً من الترك، وآخر من التسليم؛ فالمدعي ينزل عن جانب مما يدعيه، والمدعى عليه يُسلم له الترك جائز

والتسليم غير مرفوض في دعاوي الإلغاء؛ فإن الصلح القضائي يكون مشروعاً فيها؛ شريطة ألا يتعارض مع النظام العام، وألا يخالف مبدأ عدم التزام الشخص الاعتباري العام بمبلغ لا يجب عليه قانوناً دفعه^(٧٠).

وفي الاتجاه ذاته حكمت المحكمة الإدارية العليا المصرية بأنه: المنازعة الإدارية ولو كانت طعنًا بالإلغاء هي خصومة قضائية مناطها قيام النزاع واستمراره بين طرفيها، فإن هي رُفعت متوافرة عليه ثم افتقدته أثناء نظرها، للصلح بين طرفيها؛ أصبحت غير ذات موضوع، ووجب القضاء باعتبارها منتهية، فمن المستقر عليه أن المنازعة الإدارية ولو كانت طعنًا بالإلغاء؛ قد تنتهي بالترك، أو بتسليم المدعى عليه بطلبات المدعي، وذلك بالصلح فيما بينهما، متى توافرت الشروط المقررة في هذا الشأن^(٧١).

وقد يتساءل البعض حول مدى جواز سحب الإدارة لقرارها أو إلغائه، على الرغم من مضي ميعاد الطعن القضائي، الإجابة تتمثل بأنه لا إشكالية بالنسبة للقرار المنعقد حيث إن الفقه والقضاء استقرا على عدم تقيده بميعاد الطعن القضائي^(٧٢)، أما بالنسبة للقرار الباطل الذي يتحصن بمضي ميعاد الطعن القضائي، أجاب مجلس الدولة

الفرنسي على هذا التساؤل من خلال مبدأ قانوني له، أورده في أحد أحكامه والذي جاء فيه: إن الطعن بالإلغاء يرفع عن القرار الإداري حكم تحصنه، فيظل قابلاً لسحب أو الإلغاء، طالما بقيت الدعوى منظورة أمام القضاء^(٧٣).

وبناء على جل ما تم ذكره، نرى باعتقادنا أن الصلح القضائي جائز في كافة المنازعات الإدارية، سواء المتعلقة بالإلغاء أو بالتعويض القضائي، أو بتنفيذ العقود الإدارية، أو بمنازعات عقود الإدارة الخاصة، وذلك للأسانيد والحجج التي تم ذكرها.

المطلب الثاني: ضوابط انعقاد الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

في قضاء متعدد للمحكمة الإدارية العليا المصرية؛ أكدت أن عقد الصلح يحسم به الطرفان نزاعاً قائماً، أو يتوقيان به نزاعاً محتملاً^(٧٤)، وقضت كذلك أن التفسير الضيق لعبارات الصلح القضائي؛ إنما يستوجب قصر التصالح على ما تنازل عنه المتصالح وحده دون غيره^(٧٥)، وقضت أيضاً أن مقومات عقد الصلح تتوافر عندما تتجه إرادة طرفي النزاع إلى حسم النزاع بينهما إما بإنهائه إذا كان قائماً؛ وإما بتوقيه إذا كان محتملاً، وذلك بنزول كل من المتصالحين على وجه التقابل في جزء من ادعاءاته^(٧٦).

وقضى مجلس الدولة الفرنسي بصحة الصلح المبرم بين الموظف والإدارة من أجل تدارك الأوضاع الناشئة عن إلغاء قرار معين، أو تأكيد عدم مشروعية معينة^(٧٧)، ومن خلال ما تقدم يمكن استنتاج بعض الضوابط اللازمة لصحة انعقاد الصلح القضائي في المنازعات الإدارية، وذلك كما يلي:

أولاً: اختصاص المحكمة في نظر النزاع:

قبل أن تقوم المحكمة بفحص ومراقبة صحة وقانونية الصلح؛ يجب عليها التحقق من مسألة الاختصاص، وينعقد الاختصاص بالتصديق على الصلح للمحكمة المختصة في نظر الدعوى الأصلية أو الطعن، فإذا كانت الدعوى من اختصاص المحكمة الإدارية؛ انعقد الاختصاص بالتصديق على الصلح لهذه المحكمة، وإذا كانت الدعوى أو الطعن من اختصاص القضاء الإداري أو المحكمة الإدارية العليا انعقد الاختصاص بالصلح لأي منهما، أما إذا وجدت المحكمة أنما غير مختصة في نظر الدعوى أو الطعن؛ وجب عليها عدم التصديق على الصلح الذي توصل إليه الأطراف^(٧٨).

ثانياً: ضرورة حضور الطرفين أو وكلاهما بموجب وكالة خاصة، وإقرارها بالصلح؛ فحتى تقوم المحكمة بالتصديق على الصلح؛ لا يكفي أن يكون هناك عقد صلح

صحيح وقائم بين الطرفين، بل يلزم أن يحضر الطرفان بنفسيهما أو بواسطة وكلاهما أمام المحكمة، وأن يقر كل منهما بموافقته على الصلح^(٧٩)، ويجب على المحكمة أن تتحقق من صاحب الصفة في التمثيل عن الشخص الاعتباري العام، وهو من يختص قانوناً بتمثيله والتحدث باسمه، وهو الوزير بالنسبة لشؤون وزارته، ورئيس المجلس المحلي بالنسبة إلى الوحدة الإدارية التي يمثلها هذا المجلس، ورئيس مجلس الإدارة بالنسبة للهيئات والمؤسسات العامة، أما بالنسبة لسائر الأشخاص الاعتبارية العامة؛ فتكون الصفة في تمثيلها حسبما ينص عليه نظامها، والصفة في تمثيل الجهة الإدارية أمر مستقل في نيابة هيئة قضايا الدولة عن الجهات الإدارية فيما يرفع منها أو عليها من قضايا وطعون، فالنيابة القانونية لهيئة مفوضي الدولة لا تمنع أي من الشخص الاعتبارية العامة من إبداء دفع وطلبات باعتبارها صاحبة الحق الأصل في رفع الدعوى والدفاع عن الإدارة في الدعاوى المرفوعة ضدها^(٨٠).

ثالثاً: التحقق من أن الخصومة ما زالت قائمة، وأن الصلح يتعلق بالنزاع محل الخصومة؛ فيجب على المحكمة قبل التصديق على الصلح، التحقق من أن الخصومة ما زالت قائمة، ولم تنقضي بأي سبب آخر من

أسباب الانقضاء، فإذا ما قامت المحكمة بالتصديق على الصلح بالرغم من سبق صدور حكم نهائي في النزاع، أو انقضاء الخصومة بسبب صدور حكم بترك الدعوى أو التسليم بالطلبات، فإن هذا الصلح يكون باطلاً؛ لعدم توافر أحد مقومات الصلح وهو النزاع^(٨١).

وكذلك الأمر، إن الصلح يحسم المنازعات التي تناوّلها فقط، لذا يجب التحقق من أن الصلح يتعلق بالنزاع محل لخصومة، ويترتب عليه انقضاء الحقوق والادعاءات التي نزل عنها أي من المتصالحين نزولاً نهائياً، وبالتالي فإن التنازل من قبل الخصوم يشترط أن يذهب على الحقوق وحدها المتعلقة بالنزاع الذي حسمه الصلح، فالصلح هنا يشترط فيه لزوم وجود التقابل في النزول، ودوماً اشتراط التعادل فيه^(٨٢).

ونظراً لأن تصالح الخصوم أمام المحكمة هو بمثابة اتفاق أو عقد ينحسم به النزاع في أمر معين وبشروط معينة؛ فإن تكييف هذا الاتفاق أو العقد بأنه صلح من عدمه؛ هو من حق المحكمة وحدها دون تدخل من الخصوم، وهذا ما أكدت عليه المحكمة الإدارية العليا في قضاء لها جاء فيه: ألغت المحكمة الإدارية العليا حكم محكمة القضاء الإداري الذي قضاء باعتبار الخصومة منتهية استناداً إلى عقد

الصلح المبرم بين المدعي والمدعى عليه، في حين أن الثابت أن هذا العقد لم يشر صراحة إلى إنهاء النزاع القائم محل الدعوى^(٨٣).

رابعاً: عدم المنازعة في الصلح قبل التصديق عليه؛ فإذا نازع أحد المتصالحين أو شخص من الغير تدخل في الدعوى؛ في صحة الصلح المبرم بين الطرفين؛ فإنه يكون من المتعين على المحكمة أن تبحث في مدى صحة المنازعة في الصلح قبل التصديق عليه، بحيث لا يجوز لها إنهاء الدعوى صلحاً إلا بعد الفصل في صحة المنازعة أو في صحة ادعاء المتدخل، وبذلك فإن للغير الذي أضر الصلح بحقوقه أن يرفع دعوى أصلية بطلانه أو ييدي الدفع بالبطلان من خلال التدخل في الدعوى التي حصل فيها الصلح، فإذا تدخل الغير في دعوى منظورة مدعياً أن الصلح أضر بحقوقه، ودفع الخصم في مواجهته بانتفاء الدعوى صلحاً؛ كان بإمكانه الرد على هذا ببطلان الصلح، ولا يجوز رفض التدخل تأسيساً على أن الصلح قد أنهى الدعوى، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان صحيحاً ومستوفياً لسائر شروطه، ومن ثم لا سبيل إلى رفض طلب التدخل إلا بحكم يقضي بصحة الصلح^(٨٤).

خامساً: التحقق في أن محل الصلح لا يخالف النظام العام، والتحقق من التزام

المطلب الثالث: آثار الصلح القضائي في المنازعات الإدارية.

يترتب على الصلح القضائي الإداري المصدق عليه من المحكمة؛ آثار متعددة، يمكن إجمالها بالنقاط التالية:

أولاً: حسم النزاع بين الطرفين من خلال انقضاء الحقوق والادعاءات التي نزل عنها كل من الطرفين، ويؤدي إلى استنفاد المحكمة لولاياتها؛ لما يفضي إليه من حسم النزاع على الحق المتنازع عليه، وهو ما يسمى بالآثر الإجرائي للصلح، ويؤدي إلى انقضاء الدعوى أصلاً والخضومة تبعاً، فإذا أبرم الصلح بين الطرفين، وصادقت عليه المحكمة، فإن هذا الصلح يحسم النزاع بينهما عن طريق انقضاء الحقوق والالتزامات التي نزل عنها كل من الطرفين، ويستطيع كل من الطرفين أن يلزم الآخر بما يتم عليه الصلح^(٨٨)، وهذا ما أكدته محكمة التمييز الأردنية في حكم حديث لها جاء فيه: "يستفاد من أحكام المادتين (٦٤٧) و(٦٥٥) من القانون المدني الأردني أن الأثر المترتب على الصلح هو رفع النزاع وقطع الخضومة فيما بين المتصالحين بالتراضي..."^(٨٩).

ويتأكد القول السابق في نص المادة (٥٥٣) من القانون المدني المصري والتي جاء فيها: "تنحسم بالصلح المنازعات التي

أشخاص القانون العام بعدم أداء مبالغ غير مدينين بها؛ حيث يجب أولاً على المحكمة أن تتأكد أن المسائل المتصالح عليها لا تخالف النظام العام، فالقواعد القانونية التي تعد من النظام العام، لا يجوز للأطراف الاتفاق على مخالفتها، حيث إن القصد فيها تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتقدم على مصلحة الخصوم، ولا يوجد في هذا السياق قاعدة ثابتة تحدد النظام العام تحديداً مطلقاً يتماشى مع كل زمان ومكان^(٨٥).

وفي السياق ذاته؛ لا يجوز أن يلزم أشخاص القانون العام - ولو بموافقتهم بأداء مبالغ مالية غير مدينين بها، وهذا ما يعرف بضابط المصلحة العامة في الصلح، وهذا يفرض على الإدارة العامة بحسبانها قوامة على رعاية المصلحة العامة؛ ألا تقرر لخصومها في حالة الصلح إلا بما يستحقونه قانوناً^(٨٦).

سادساً: بعد قيام المحكمة بالتحقق من صحة وقانونية اتفاق الأطراف على إنهاء النزاع بينهم صلحاً؛ فإنها تقوم بالتصديق عليه، أو إثباته في محضر الجلسة، كما أنها قد تقوم بإصدار حكم تثبت فيه اتفاق الأطراف على إنهاء النزاع بينهم صلحاً^(٨٧)، وهذه هي الحالات الثلاثة لتصديق الصلح من قبل المحكمة.

تناولها. - ويرتب عليه انقضاء الحقوق والادعاءات التي نزل عنها أي من المتعاقدين نزولاً نهائياً.

ثانياً: الأثر الإجرائي للصلح القضائي:
تستنفذ المحكمة ولايتها على الدعوى بالصلح القضائي، بحسبانها مفضياً إلى تجريد الخصومة من المنازعة مضموناً، فلا توجد ثمة منازعة تُعمل المحكمة فيها سلطتها، وهذا بدوره يحول بينها وبين أن تبحث الدعوى شكلاً أو موضوعاً، سلطتها، وهذا بدوره يحول بينها وبين أن تبحث الدعوى شكلاً أو موضوعاً، كما لا يكون لها سلطة التصدي لموضوعها؛ ولا يكون لها أيضاً أن تقضي فيه بقضاء، يبرز بأن لها بقية من ولاية عليها، بمعنى أنه لا يجوز بعد الصلح الحكم بعدم قبولها أو برفضها، وهذا ما قرره المادة (٢/٣٨٤) من قانون المرافعات الفرنسي، والتي طبقها مجلس الدولة الفرنسي، بحيث تستنفذ المحكمة ولايتها بالحكم الصادر بانقضاء الخصومة تبعاً لانقضاء الدعوى بالصلح أو التسليم أو النزول عنها^(٩٠)، وفي ذات المعنى قضت المحكمة الإدارية العليا المصرية: "من حيث إن المستقر عليه أن المنازعة الإدارية ولو كانت طعنًا بالإلغاء قد تنتهي بالترك أو بتسليم المدعى عليه بطلبات المدعي أو بالصلح فيما بينهم، ومتى توافرت الشروط المقررة في هذا

الشأن؛ فإن مهمة القاضي لا تعدو أن تكون إثبات هذا الترك أو التسوية، أو الصلح، دون الفصل في النزاع^(٩١).

ثالثاً: الأثر الكاشف للصلح، نصت المادة (٥٥٤) من القانون المدني المصري على أن للصلح أثر كاشف بالنسبة إلى تناوله من حقوق، ويقتصر هذا الأثر على الحقوق المتنازع فيها دون غيرها، وبذلك فإن للصلح أثر كاشف للحقوق المتنازع عليها، أما الحقوق غير المتنازع عليها والتي أصبحت محلاً للصلح؛ فإن للصلح أثراً منشئاً أو ناقلاً لها، وبذلك نرى أن الأثر الكاشف للصلح في القانون المدني ينطبق أثره على الصلح في المنازعات الإدارية والذي تم أمام القضاء الإداري، فالحق الذي يخلص للمتصالح بالصلح يستند إلى مصدره الأول لا إلى الصلح^(٩٢)، ويمكن لنا أن نعطي مثالاً على ذلك؛ من حيث قيام موظف بالطعن في قرار إداري يتمثل بزيادة على الراتب لمجموعة من الموظفين المتساوين في الدرجة والرتبة، إلا أن القرار لم يشملهم، فقام بالطعن ضده، وأثناء نظر النزاع تم الصلح بين الإدارة والموظف من خلال منحه الزيادة أسوة بباقي زملائه، فهنا يرتب الصلح أثراً كاشفاً للحق من تاريخ صدور القرار المطعون فيه بالإلغاء.

رابعاً: الأثر النسبي للصلح؛ إن الأثر

الخصومة أو تقادم النزاع أو الانقضاء بإرادة أطراف الدعوى المزدوجة أو ما يجري تسميته فقهاً بالصلح الإداري.

٣. لم تنص التشريعات محل الدراسة على الصلح القضائي صراحة في تقنين العدالة الإدارية الفرنسي وقانون مجلس الدولة المصري وقانون القضاء الإداري الأردني.

٤. لا خلاف بين الفقهاء على جواز الصلح القضائي في منازعات القضاء الكامل، وتباينت الآراء حول مدى جواز الصلح القضائي في دعوى الإلغاء، ونحن نؤيد الرأي القائل بجواز الصلح في دعوى الإلغاء بشرطية عدم وروده على مسألة متعلقة بالنظام العام، وأن يكون متفقاً مع المصلحة العامة.

٥. لا يكون للصلح القضائي في أحكام القضاء الإداري قوة الشيء المقضي به إلا إذا تمت المصادقة عليه من قبل المحكمة المختصة بنظر النزاع.

٦. يمارس القضاء الإداري رقابة صارمة حول أحكام الصلح القضائي في المنازعات الإدارية، فعلى سبيل المثال لا بد أن تحتوي وكالة المحامي، على توكيل الموكل بإجراء الصلح القضائي نيابة عنه.

٧. الأثر الرئيس للصلح القضائي في

عقد الصلح يكون مقصوداً فقط على النزاع الذي تناوله، دون أن يمتد إلى نزاع آخر لم يشمل، وهذا الأثر النسبي هو أثر للعقد بشكل عام؛ إلا أنه يغدو أكثر وضوحاً في عقد الصلح^(٩٣)، والقول السابق يتأكد في المادة (٦٥٦) من القانون المدني الأردني والتي جاء فيها: "يقتصر أثر الصلح على الحقوق التي تناولها وحسم الحقوق فيها دون غيرها".

وبذلك فإن الصلح القضائي الإداري المصدق عليه من المحكمة له أثر نسبي، حيث إنه مقصور على محل النزاع، وعلى الطرفين اللذين وقع بينهما، وعلى السبب الذي وقع من أجله^(٩٤).

الخاتمة:

بعد أن انتهينا من هذه الدراسة، توصلنا إلى عدة من النتائج والتوصيات؛ نوردتها في النقاط التالية:

أولاً: النتائج.

١. للمنازعات الإدارية عناصر ثلاثة؛ يتمثل الأول بإدارية الطرف، والثاني بإدارية الموضوع، والثالث بإدارية القاضي.
٢. الدعوى الإدارية تنقضي إما انقضاء تاماً من خلال صدور حكم فاصل في موضوع النزاع، أو أن تنقضي انقضاءً مبسراً من خلال انتهاء سير الدعوى قبل الفصل في موضوعها مثل سقوط

الهوامش:

(١) أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة

الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم في

المرافعات الإدارية، الإسكندرية، دار

الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٧، ص ١٢.

وقد عرف المشرع الفرنسي الدعوى بأنها:

حق كل شخص في أن يطرأ على القضاء

ادعائه ليقوم كلمته فيما إذا كان مؤسساً

أم غير مؤسس، وحق خصمه في مناقشة

صحة التأسيس الذي يقوم عليه الادعاء:

Chapus (R.), *Droit administratif general*, Montchrestien, 15^{éd}, Paris 2001, p.1327.

(٢) للدعوى الإدارية عناصر يتمثل العنصر

الأول في أن يكون أحد أطراف الدعوى

شخصاً من أشخاص القانون العام، أي

الدولة بما تشمله من وزارات وإدارات،

بالإضافة إلى الأشخاص العامة الإقليمية

والتي تتمثل في المحافظات والمدن والمراكز،

كذلك الأشخاص العامة المرفقية والتي

يقوم كل منهما على مرفق عام يتعلق

بمصلحة أو خدمة عامة، أما العنصر

الثاني فيتعلق بأن يكون موضوع المنازعة

إدارياً بطبيعته أو ينص القانون بحيث

يتصل بتنظيم أو إدارة مرفق عام وفقاً

لأساليب القانون العام، أما العنصر

الثالث فيتعلق بأن تكون المنازعة موضوع

الدعوى داخلة في الاختصاص الولائي

المنازعات الإدارية هو حسم النزاع

وانقضاء الخصومة تبعاً بين أطراف

الدعوى.

ثانياً: التوصيات.

١. نوصي المشرع المصري والأردني بالنص

صراحة على إمكانية لجوء أطراف

النزاع الإداري إلى الصلح القضائي

ضمن شروط وضوابط معينة من أهمها

عدم مخالفة الصلح للنظام العامة

وموافقتها لمقتضيات الصالح العام

ومصادقة قضاء المحاكم الإدارية على

صحة الصلح.

٢. نوصي مشرعنا الأردني بضرورة

تنظيم هيئة داخل المحاكم الإدارية تتولى

تحضير الدعوى وجمع أطراف النزاع

وعرض التسوية والصلح على الفرقاء

قبل شروع المحكمة بنظر الدعوى

وذلك أسوة بنظام قضاء إدارة

الدعوى المدنية.

٣. نوصي مشرعنا الأردني بضرورة

إجراء تعديل على قانون القضاء

الإداري يكون من خلاله النص

صراحة على طرق الطعن المقررة ضد

الأحكام القضائية المنهية للنزاع سواء

نهاية كاملة أم نهاية ناقصة قبل الفصل

في موضوع الدعوى (الصلح أمودجاً).

- والنشر، عام ١٣٧٤هـ، ص ٣٧٢.
- (٦) انظر: المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٧، ص ٣٦٨.
- (٧) انظر: البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، الجزء الثالث، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، (د.ت)، ص ٣٦٢.
- (٨) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع الأحكام القرآن، الجزء الخامس، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٢هـ، ص ٣٨٢.
- (٩) صحيح الترمذي، ص ١٠٣.
- (١٠) المباركفوري، صفى الرحمن، الرحيق المختوم، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ص ٣٩٣.
- (١١) مشار إلى تلك المادة والرأي الوارد عليها لدى: مصطفى، محمد عرفات، روائع في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، المجلد الثاني، (د.م)، ٢٠٠٩، ص ٥٧١.
- (١٢) المادة (٥٤٩) في القانون المدني المصري رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨.
- (١٣) المادة (٦٤٧) من القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦.
- (14) Chavrier, (G.), *Réflexions sur la transaction administrative*, R.F.D.A., 2000K p.599.
- (15) Seznec (P.), *les transaction en droit penal*, the'se, Paris, 1995 p.15.
- أو الوظيفي للقاضي الإداري، فالدعوى لا تكتسب الصفة الإدارية إلا باتصال القاضي الإداري بها. راجع في تلك المعاني تفصيلاً:
- الطماوي، سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩، ص ٣١٦.
- الحلو، ماجد راغب، القانون الإداري، الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٤، ص ٧٧.
- (٣) انظر في هذا التعريف: هند، حسن محمد، التحكيم في المنازعات الإدارية، دراسة مقارنة، دار الكتب القانونية، مصر، ٢٠٠٨، ص ١٧. وعُرفت المنازعة الإدارية أيضاً بأنها: كل نزاع أو تنازع بين المصالح يقع بين الأفراد فيما بينهم، أو بينهم وبين إحدى السلطات العامة في الدولة، يتم عرضه على القضاء إذا باشر صاحب الشأن حقه في التقاضي من خلال رفع الدعوى إليه، جمال الدين، محمود سامي، إجراءات المنازعة الإدارية في دعوى إلغاء القرارات الإدارية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٣.
- (٤) انظر: أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم، مرجع سابق، ص ١٢.
- (٥) انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، معجم لسان العرب، بيروت، دار بيروت للطباعة

يكون معيناً أو قابلاً للتعيين، وأن يكون مشروعاً (وعلى الرغم من أن مشروعية الحل شرط عام في جميع الالتزامات الناشئة عن العقد، إلا أن المشرع المصري والعراقي خصاً هذا الشرط في عقد الصلح بنص خاص، حيث نصت المادة (٥٥١) من القانون المدني العراقي على ذلك. ولم ينص المشرع الأردني عليه).

(١٨) السبب ركنٌ في العقد غير ركن الإرادة، ولكن الركنين متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فحيث توجد الإرادة يوجد السبب، ولا يتصور إرادة لا تتجه إلى السبب، إلا إذا صدرت عن غير وعي، فالإرادة المعتبرة قانوناً لا بد لها من سبب وباعث مشروع. راجع في هذا المعنى: الضمور، محمد خالد عبيد، **الصلح القضائي (دراسة مقارنة بين القانونين المصري والأردني)**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، (٢٠١٣)، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٩) مجاهد، أسامة أبو الحسن، **خصوصية التعاقد عبر الانترنت**، القاهرة، دار النهضة العربية، ٢٠٠٣، ص ٩٢.

(٢٠) الشوابكة، سالم محمد؛ والمغربي، جعفر محمود، **عقد الصلح وتطبيقاته في التشريعات الجمركية**، مجلة الحقوق (الكويت)، المجلد (٣١)، العدد (١)، ٢٠٠٧، ص ٣٠٤ وما بعدها.

وعرف أيضاً أنه: عقد يتضمن تنازلات تبادلية، يتم بمقتضاه التوفيق بين الأطراف وإنهاء منازعة نشأت، أو تدارك منازعة متوقعة الحدوث، فالصلح الإداري يتمثل مع الصلح المدني وإن كان الشخص العام يمثل أحد أطرافه في مجال العقود الإدارية خاصة، ويمكن التمييز بينهما باستخدام المعيار الإجرائي، فلو كان النزاع من اختصاص القضاء الإداري، يكون الصلح إدارياً: راجع في هذا المعنى: حسن، محمد عبدالحكيم، **النظرية العامة للصلح وتطبيقاتها في المواد الجنائية**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٧١.

(١٦) طالما أن الصلح عقد من عقود التراضي، فكيف لانعقاده مجرد توافق الإيجاب مع القبول من قبل المصالحين، فلم تشترط التشريعات إفراغ التراضي بشكل معين، فيتم الصلح بإيجاب من أحد الطرفين وقبول من الطرف الآخر. راجع في هذا المعنى: السنهوري: **عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني**، الجزء الخامس، تنقيح: المراغي، أحمد مدحت، الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٤، ص ٣٩١.

(١٧) محل الصلح هو الحق المتنازع عليه، ويشترط أن يكون المحل حقاً متنازلاً فيه ومشكوكاً في معبره، ويشترط في محل الصلح أن يكون موجوداً أو ممكناً، وأن

(٢١) شفيقة، بن صاولة، **الصلح في المادة الإدارية**، الجزائر، دار هومة، ط٢، ٢٠٠٨. ص ٥٥ وما بعدها.

(٢٢) أنشأ المشرع المصري هذه اللجان بموجب القانون رقم (٧ لسنة ٢٠٠٠) والمنشور في الصحيفة الرسمية (العدد ١٣) بتاريخ ٤/٤/٢٠٠٠، حيث نصت المادة العاشرة في فقرتها الأولى على أنه: إذا عرضت اللجنة توصيتها على طرفي النزاع، واعتمدتها السلطة المختصة، وقبلها الطرف الآخر كتابة خلال الخمسة عشر يوماً التالية لحصول العرض، فإن اللجنة تقوم بإثبات ما تم الاتفاق عليه في محضر يوقعه الطرفان ويلحق بمحضرها ويكون لهذا المحضر قوة السند التنفيذي.

(٢٣) القانون المشار إليه منشور في **الصحيفة الرسمية (العدد ١٣) بتاريخ ٣١/٣/٢٠٠٥**، وتشكل كل لجنة ترفيق من عضوين، تعين المصلحة أحدهما ويعين صاحب الشأن العضو الآخر، وتختص - بناء على طلب المسجل أو من ينييه - بالنظر في أوجه الخلاف بين المسجل والمصلحة، والتي تتعلق بتعديل الإقرارات، وكذلك التي تتعلق بقيمة السلعة أو الخدمة أو نوعها وكميتها أو مقدار الضريبة المستحقة عليه، أو مدى خضوعها إلى الضريبة، وفي حال اتفاق العضوية على حسم النزاع بعد قرارهما نهائياً وتتولى الأمانة الفنية إخطار

كل من رئيس المأمورية المادة (٢٦) من **اللائحة التنفيذية لقانون الضريبة العامة على المبيعات والصادرة بموجب قرار وزير المالية رقم (٧٤٩ لسنة ٢٠٠١)**، والمنشور في الوقائع المصرية العدد (١٣٩) بتاريخ ٢٣/٦/٢٠٠١.

(٢٤) عرف البعض التصالح الجمركي بأنه إجراء يؤديه المتهم في الدعوى الجنائية بدفع مبلغ معين إلى خزانة الدولة كي يتمكن من عدم رفع الدعوى ضده، وبذلك فإن عقد الصلح الجمركي هو عقد رضائي يجري إبرامه بين المتهم في التهريب وبين من يمثل السلطة الجمركية بموجب القانون. راجع في هذا المعنى: الشوابكة، المغربي، **عقد الصلح وتطبيقاته في التشريعات الجمركية**، مرجع سابق، ص ٣٢٣.

(٢٥) الشواربي، عبد الحميد، **التحكيم والتصالح في ضوء الفقه والقضاء**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٢١٣ وما بعدها.

(٢٦) والي، فتحي، **نظرية البطلان في قانون المرافعات**، د.م، ط ٢، ١٩٩٧، ص ١٤٠.

(٢٧) جمال الدين، سامي، **الوسيط في دعوى إلغاء القرارات الإدارية**، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها.

(٢٨) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٤٣٧١ لسنة ٤٥ ق) تاريخ

(٣٣) الأنصاري حسن، النيداني، الصلح القضائي، مرجع سابق، ص ١٣٧.
(٣٤) الأنصاري حسن، النيداني، الصلح القضائي، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(35) Jean (M)., *La conciliation par le juge administratif*, A.J.D.A., 2008, p.302.

(٣٦) من أنصار هذا الرأي الفقيه: أبو الوفا، أحمد، نظرية الأحكام في قانون المرافعات، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٧، ص ٥٨؛ والنجار، زكي محمد، الوسائل غير القضائية لحسم المنازعات الإدارية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٣، ص ٢٢٢.

(٣٧) راجع في ذلك: حكم محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٥٩٥ لسنة ٥٩ ق) بتاريخ ٢٣ فبراير ١٩٩٤، مجموعة المكتب الفني، السنة ٤٥، الجزء الأول، ص ٤١٢.

(٣٨) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٣٥٥ لسنة ٣٧ ق)، تاريخ ١٨ إبريل ١٩٩٢، مجموعة المكتب الفني، السنة ٣٧، الجزء الثاني، ص ١٢٢٧. وهذا ما ذكرته المحكمة الدستورية العليا المصرية في حكم لها يتعلق بالبحث بمدى دستورية الفقرة (٣) من المادة (١٢٤) مكرراً من قانون الجمارك رقم (٦٦ لسنة ١٩٦٣)، حيث قضت بأن الصلح في الجرائم

١٣ نيسان ٢٠٠٢، دليل القاضي الإداري، مجلس الدولة، ٢٠٠٨، ص ٨٥.
(٢٩) أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٣٠) السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص ٤٥٠.
(٣١) النيداني، الأنصاري حسن، الصلح القضائي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٩، ص ١٣٧.

(٣٢) عقد الصلح شأنه شأن أي عقد آخر لا يكفي لانعقاد توافر الأهلية لدى المتعاقد فحسب؛ إنما لا بد أن تكون الإرادة خالية من العيوب والتي أوردتها المشرع في القانون المدني الأردني وهي كالآتي:
-المادة (١٣٥): تتعلق بالإكراه والذي عرفه المشرع على أنه مادياً أو معنوياً. وإن الاثر المترتب على الإكراه اعتبار العقد موقوفاً على إجازة المكره أو ورثته بعد زوال الإكراه.

-المادة (١٤٥): تتعلق بالغبن المقترن بالتغدير، حيث إذا غرر أحد المتعاقدين بالآخر وتحقق أن العقد يتم بغبن فاحش كان لمن غرّر به فسخ العقد.

-المواد (١٥٦-١٥١): تتعلق بعيب الغلط وهو اعتقاد ومخالف للواقع يقوم في ذهن الإنسان فيدفعه إلى التعاقد، ويكون على نوعيه: غلو في الواقع، وغلط في القانون.

(٤٢) انظر: مبروك، عاشور، نحو محاولة التوفيق بين الخصوم، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، المنصورة، ٢٠٠٢، ص ١٥٥. وانظر أيضاً: زغلول، محمد ماهر، أصول وقواعد المرافعات، مرجع سابق، ص ٩١٠.

(٤٣) انظر تأييداً لهذا الرأي: محمود، أحمد صدقي، نطاق تطبيق قانون فض المنازعات رقم (٧ لسنة ٢٠٠٠)، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٤. والي، فتحي الوسيط في قانون القضاء المدني، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٤٤) حكم محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٨٢٨ لسنة ٥٩ ق)، تاريخ ١٠ نوفمبر ١٩٩٦، مجموعة المكتب الفني القضائي، السنة ٤٧، ص ١٢٧٦.

(٤٥) حكم محكمة التمييز الأردنية بصفتها الحقوقية رقم (١٢٣/١٩٩٨)، تاريخ ٣٠/٣/١٩٩٨، وانظر في ذات المعنى حكمها رقم (٧٨٢/١٩٩٠)، تاريخ ٢٨/٥/١٩٩١، منشورات موقع عدالة.

(٤٦) إن المشرع الأردني عند تنظيمه لأحكام عقد الصلح في القانون المدني كان متأثراً بأحكام الفقه الإسلامي، وفي الفقه الإسلامي للصلح أنواع ثلاثة: صلح عن إقرار، أو إنكار، أو سكوت، وهو ما نصت عليه المادة (٦٥٢) من القانون المدني الأردني حيث جاء فيها: "يصح

الجمركية هو بمثابة عقد مدني يستند إلى إرادة المتعاقدين اللذين تلاقيا على التصالح فيما بينهما. راجع ذلك: حكم المحكمة الدستورية العليا المصرية في الطعن رقم (٥ لسنة ١٧ ق) تاريخ ٤ مايو ١٩٩٦، الجريدة الرسمية، العدد ١٩، ص ٨٧١.

(٣٩) راجع حكم محكمة التمييز الأردنية رقم (٨٣٣ لسنة ٢٠١٥) تاريخ ٧/٧/٢٠١٥، منشورات موقع قسطاس الالكتروني.

(٤٠) يعرف الحكم القضائي على أنه القرار الذي يصدر من القاضي أثناء نظر الخصومة القضائية أو في نهايتها ليفصل في موضوع الدعوى أو في جزء منها أو في مسألة إجرائية، وذلك في الشكل القانوني للأحكام، والحكم القضائي هو العمل الأخير في الإجراءات، سواء أكان هو آخر عمل في الخصومة كلها أو في مرحلة من مراحلها، وهو بذلك يتبع إجراء من إجراءات الخصومة التي تخضع لقواعد الإجراءات في قانون المرافعات وقانون القضاء الإداري ومجلس الدولة. راجع في هذا المعنى تفصيلاً: فودة، عبدالحكيم، موسوعة الحكم القضائي، الإسكندرية، منشأة المعارف، ٢٠٠٣، ص ١٧ وما بعدها.

(٤١) انظر: زغلول، أحمد ماهر، أصول وقواعد المرافعات، دار النهضة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٩٧٦.

(55) AUBY (J.B), **contentieux administratif**, J.C.P.Ad, 2000, p.19.

(56) Soulie (J.), **Essai de définition du n-lieu â stautuer dans le contentieux administrative**, A.J., 2003, p. 41.

(57) OENT, **contentiex administratif**, Les, cours de droit, Paris, 1980, p.1026.

وقد استند هذا الرأي إلى الأحكام القضائية التالية:

-C.E 17 février 1950, Dame Lammate, R.D.P., 1951, P.978.

-C.E 19 Avril 1950, De Villele et autres, R.D.P., 1951, P.219.

(٥٨) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٩٥ لسنة ٣ ق)، تاريخ ٩ مارس ١٩٥٧، المكتب الفني، السنة الثانية، ص٦٧٩.

(٥٩) راجع حكم المحكمة الإدارية في الطعن رقم (١٠٢٣ لسنة ٢٠ ق)، تاريخ: ١٩٨١/٢/٨، موسوعة الأحكام الإدارية، ص١٦٠٨.

(٦٠) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم (٩٢٠ لسنة ١٤ ق)، بتاريخ ١٩٧٦/١/٢٤، موسوعة الأحكام الإدارية، ص١٦٠٧.

(٦١) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم (١٣٩٦ لسنة ١٤ ق)، تاريخ ١٨/١٥/١٩٧٥، مجموعة السنة العشرين، ص٤٠١.

الصلح عن الحقوق سواء أقر بها المدعى عليه أو أنكرها أو سكت ولم يبدِ فيها إقراراً ولا إنكاراً، وعلى الرغم من عدم استخدام المشرع الأردني لمصلح الطبيعة الكاشفة لهذا العقد، وبخاصة بعد الصلح مع الإنكار أو السكوت. راجع في هذا المعنى: الشوابكة، المغربي، **عقد الصلح وتطبيقاته في التشريعات الجمركية**، مرجع سابق، ص٣١٤.

(٤٧) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٩١٠ لسنة ١٨ ق) السنة ١٢، العدد الأول، ص١١٣.

(48) Sauveplane (Ma), **Le juge administratif et la declaration de nullite d'une truncation**, R.F.D.A., 2004, p.1179.

(٤٩) الحلو، ماجد، **العقود الإدارية**، مرجع سابق، ص٢٨٦.

(50) CE, ASS. 11 juill 2008, société Krupp HAZemag, Concl, p.237.

(51) CE, 29 Déc 2000, M.Comparât, concl. P.658.

(52) CE, 19 Mars 1971, Sieurs Mergui, Concl, p. 235.

(53) CE. 6 Déc 2002, Avis d' assemblée, syndicat intercommunal dés établis, p.1116.

(٥٤) وردت هذه الأحكام لدى:

-Chabanol (D), **La pratique du contentieux administratif**, Litec, 5e ed, Paris, 2003, p.252.

(٦٤) تمييز حقوق (٩٤٢ لسنة ٢٠١٨)، تاريخ منشورات موقع قسطاس ٢٠١٨/٥/١٥، الإلكتروني.

(٦٥) جاء في حكم لمحكمة العدل العليا الأردنية أنه: "إن مناط مسؤولية الإدارة بالتعويض عن القرارات الإدارية هو وجود قرار إداري نهائي بالمعنى المستقر عليه في الفقه والقضاء الإداري، وأن يكون هذا القرار غير مشروع وأن تكون المحكمة قد انتهت إلى الحكم بإلغائه وأنه قد ألحق الضرر بالمستدعي". حكم محكمة العدل العليا رقم (٢٨٩ لسنة ٢٠٠٢) تاريخ ١١/٢٧/٢٠٠٢، منشورات موقع قسطاس.

(٦٦) يخرج من اختصاص القضاء الإداري في الأردن، النظر في منازعات التنفيذ للعقود الإدارية، حيث لم تنص المادة (٥) من قانون القضاء الإداري الأردني على اختصاص المحكمة الإدارية بالنظر في تلك المنازعات، وعليه يكون الاختصاص للقضاء النظامي. راجع في ذلك: حكم المحكمة الإدارية العليا رقم (٣٣ لسنة ٢٠١٦)، تاريخ: ١٠/٢/٢٠١٦، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(٦٧) راجع حكم المحكمة الإدارية رقم (١٤٧ لسنة ٢٠١٦) تاريخ: ٩/٥/٢٠١٦، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني، وفي ذات المعنى حكمها رقم (٣٩٧ لسنة ٢٠١٥)، منشورات موقع عدالة.

(٦٨) راجع في هذا المعنى: حكم المحكمة الإدارية

(٦٢) تختلف منازعات الإلغاء عن منازعات القضاء الكامل في العديد من النواحي، منها على سبيل المثال:

أ. إن طبيعة دعوى الإلغاء دعوى موضوعية أو عينية تقوم على مخاصمة قرار معيب، أما طبيعة دعوى القضاء الكامل فتتمثل في حق شخصي لرافع الدعوى ناشئ عن مركز قانوني فردي، ويطالب المدعي للحكم له بتعويض مالي عما أصابه من ضرر نتيجة أعمال الإدارة.

ب. إن سلطة القضاء في المنازعات القضاء الكامل واسعة وشاملة، فله حق تعديل القرار المطعون فيه والتعويض مقابل الضرر المترتب على حقوق الطاعن، وللقاضي عند نظر الدعوى أن يتعرض لفحص الوقائع والنظام معاً، أما سلطة القضاء في دعوى الإلغاء فتتركز في فحص مشروعية القرار الإداري المطعون فيه بالإلغاء، سواء أكان فردياً أو تنظيمياً، فإذا ثبت صحة الطعن وأن القرار المطعون فيه غير مشروع؛ فإن سلطة القاضي تنحصر في مجرد الحكم بإلغاء القرار جزئياً أو كلياً. راجع في ذلك تفصيلاً: الظاهر، خالد خليل، القضاء الإداري، مرجع سابق، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٦٣) أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم، مرجع سابق، ص ٨٥.

- الأردنية في الدعوى رقم (١٤٧ لسنة ٢٠١٦)، منشورات موقع عدالة.
- (٦٩) راجع حكم المحكمة الإدارية في الدعوى رقم (٢٠١٦/٤٥٤) تاريخ ١٩/١٢/٢٠١٦، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.
- (70) C.E, 23 Avril 2001, Ceccaldi, R.D.F.Ad, 2001, p.760.
- (٧١) راجع في ذلك: حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (١٠٢٨ لسنة ٣٦ ق)، تاريخ ١٩/٤/١٩٩٦، المكتب الفني، السنة الواحدة والأربعون، الجزء الثاني، ص ١٠٠٧.
- (٧٢) راجع حكم المحكمة الإدارية الأردنية رقم (٥٣٩ لسنة ٢٠١٥)، تاريخ ٢٧/٤/٢٠١٦، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.
- (73) C.E, 26 Octobre 2001, M. Tersen, R.F.D.Ad, 2001, p.1316.
- (٧٤) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٣٤٨ لسنة ٢٣ ق)، تاريخ ١٣/١٢/١٩٨٠، السنة السادسة والعشرون، ص ١٧٢.
- (٧٥) حكم المحكمة الإدارية في الطعن رقم (١٧٩ لسنة ٩ ق)، تاريخ ١٧/٥/١٩٦٩، السنة الرابعة، ص ٦٩٦ المكتب الفني.
- (٧٦) حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم (٣٥٥ لسنة ٣٧ ق)، تاريخ ١٨/٤/١٩٩٢، السنة السابعة والثلاثون،
- المكتب الفني، ص ١٢٧.
- (٧٧) C.E, 29 Mai 1996, req N°95-45115, Bulletin 1996, N°215, p.150.
- (٧٨) راجع في هذا الشرط حكم محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (١٦٥٢ لسنة ٤٩ ق)، تاريخ ٢٢ حزيران/ يوليو/ ١٩٨١، مجموعة الثامنة والأربعين، ص ٢٩٢.
- (٧٩) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (١١٩١ لسنة ٣١ ق)، تاريخ ٢٣ يناير ١٩٨٨، مجموعة السنة ٣٣، ص ٦٩٨.
- (80) C.E, Ass, 15 Jullet 2007, **Société Tropic Travaut signalization**, L.P.A, 2007, N°197, P.9.
- (٨١) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٣٢٢٩ لسنة ٣٢ ق)، تاريخ ٦ مارس ١٩٨٨، مجموعة المكتب الفني، السنة الثالثة والثلاثون، الجزء الثاني، ص ١٠٥٤.
- (82) Chavreier (G), **Réflexions sur La transaction administrative**, R.F.D.AD, 2000, P.548.
- (٨٣) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (٢٨٦٠٥ لسنة ٥٤ ق) تاريخ ٨ يوليو ٢٠٠٨، مجموعة المكتب الفني، السنة الثالثة والخمسين، الجزء الثاني، ص ١٥٥٣.
- (84) T.A., Melun, 9 decembre 2001, **Ministre de la defense B.J.C.P.**, N°23, P.308-319.

السنة الثانية والعشرين، ص ١. وانظر ذات المعنى: حكمها في الطعن رقم (٣٥٥ لسنة ٣٧ق)، تاريخ ١٨ إبريل ١٩٩٢، المكتب الفني، السنة ٣٧، الجزء الثاني، ص ١٢٧٢.

(٨٨) وهذا هو موقف المحكمة الابتدائية في مدينة (Brest) في حكمها الصادر في ٥ مارس ٢٠٠١، حيث أضفت طبيعة الحكم القضائي على تصديق محضر الصلح الذي يتخذ قوة تنفيذية، وأوضح مجلس الدولة الفرنسي في رأيه الصادر عام ٢٠٠٠ على إمكانية تطبيق القواعد المدنية المتعلقة بالإجراءات القضائية للصلح في المنازعات الإدارية، وهو ما أدى إلى الاعتراف بصورة رسمية بالطبيعة القضائية للحكم المتعلق بالتصديق على الصلح. راجع في ذلك:

Monique Brandac, De L'acte Jurisdictional et de ceux des actes du juge qui sont pas, Le juge etre deux millcnares, Dalloz, 2000, P.171.

(٨٩) حكم محكمة التمييز الأردنية بصفتها الحقوقية رقم (٧٦٧ لسنة ٢٠١٨)، تاريخ ٢٠١٨/٦/٤، منشورات موقع قسطاس.

(90) T.A. de Lyon, 25, 2009, syndicat msixtre du jura Gessien, req N°301077, A.J.D.A., 2004, P.1650.

(٩١) حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في

(85) Donnat (f), Le juge administratif peut homologuer une transaction en dehors de tout litige, A.J.D.A., 2003, P.280.

(٨٦) أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

(٨٧) النيداني، الأنصاري حسن، الصلح القضائي، مرجع سابق، ص ١٠٨. وفي هذا تقول المحكمة الإدارية العليا المصرية: "لا يجوز للمحكمة الاستمرار في نظر الدعوى متجاهلة عقد الصلح الذي قدمه الطرفان، لأن الصلح يترتب عليه انتهاء النزاع مما يؤدي إلى أن تصبح الخصومة غير ذات موضوع، ويجب على المحكمة في هذه الحالة أن تتحقق من صحة وقانونية هذا الصلح، فإذا توصلت إلى صحته وعدم مخالفته للنظام العام، وكذلك عدم مساسه بالمصلحة العامة للدولة؛ فإنها تقوم بالتصديق عليه، ويعتبر عقد الصلح المصدق عليه من المحكمة عملاً قضائياً تصالحياً يجوز حجية الأمر المقضي فيه، كما يعد سنداً تنفيذياً يتيح التنفيذ الاقتضاء للالتزامات الواردة فيه، وقد تقوم المحكمة بإثبات اتفاق الخصوم على إنهاء النزاع صلحاً في الحكم الصادر منها. حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم (١١٨٠ لسنة ١٥ ق)، تاريخ ٢٩ مايو ١٩٧٧،

الطعن رقم (٨٨٣٠ لسنة ٤٥ ق)، تاريخ
١٢ مايو ٢٠٠٢، مجموعة هيئة قضايا
الدولة لأحكام المحكمة الإدارية العليا
(٢٠٠١-٢٠٠٢)، ص ١٨.

(٩٢) أبو يونس، محمد باهي، انقضاء الخصومة
الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم، مرجع
سابق، ص ٢٨٣.

(٩٣) الشوابكة، سالم محمد، المغربي، جعفر
محمود، عقد الصلح وتطبيقاته في التشريعات
الجزيرية، مرجع سابق، ص ٣١٩.

(٩٤) في الدعاوى الجماعية التي يقيمها أكثر من
مدعي ضد جهة الإدارة، فلو تصالحت
الإدارة مع بعضهم دون بعضهم الآخر،
فإن الخصومة تنقضي بالنسبة للأوليين،
وتظل قائمة بذات موضوعها بالنسبة
للآخرين، لأنه لا يترتب على الصلح ضرر
أو نفع لغير عاقله، ومن تصالح على حق
له أو على حق تلقاه بناءً على سبب معين،
ثم تلقى هذا الحق ذاته من شخص آخر أو
بناءً على سبب آخر، لا يكون هذا الحق
الذي كسبه من جديد مرتبطاً بالصلح
السابق، وعلة عدم سريان هذا الصلح على
الحق الجديد، هو انعدام اتحاد السبب، بمعنى
أن المتصالح يستند في النزاع الجديد على
سبب آخر مخالف للسبب الذي بني عليه
الصلح. راجع في هذا المعنى: فودة،
عبدالحكيم، أحكام الصلح في المواد المدنية
والجنائية، مرجع سابق، ص ٤٨ وما بعدها.

موقف الحنفية من حضانة الأم المتزوجة بأجنبي مقارنة بالمذاهب الأخرى وقوانين الأحوال الشخصية العربية

د. إيناس محمد الغرايه*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١٢/١١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٢٤ م

ملخص

تُبين الدراسة معنى الحضانة، وأهميتها، كما تبين موقف الفقهاء المسلمين القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، وأدلتهم، وموقف ابن حزم القائل بعدم سقوط الحضانة، وأدلتهم، وذكرت الدراسة رد كل فريق على الآخر، كما ذكرت رأي قوانين الأحوال الشخصية العربية في المسألة.

وقامت الباحثة بمناقشة أدلة الفريقين، وذكرت رأيها في المسألة، وتوصلت إلى أن ابن عابدين الحنفي كان له فضل السبق في جعل مدار الحضانة قائم على مصلحة المحضون، وهذا الرأي أخذت به بعض قوانين الأحوال الشخصية العربية.

Abstract

The study defines custody and its significance. It also shows the opinions of Muslim jurists who say that the custody deemed invalid when the mother is married to a foreigner, their relevant evidences, and Ibn Hazm's view and evidence that the custody remains valid. The study presented the argument of each party in addition to the Arab personal status laws concerning this issue.

The researcher discussed the evidences of the two parties and concluded that (Ibn Abidin Al-Hanafi) was the first jurist who considered the custody shall be based on the interests of the guarded child. Some of Arab personal status laws adopted his opinion.

* أستاذ مساعد، كلية الفقه المالكي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد.

فتعد الحضانة من ضرورات حفظ النفس، حفاظاً على الطفل من الهلاك، والضياع، لأنه في سِنِّ يصعب عليه الاعتماد على نفسه، ولا يُميز بين الخير والشر، فكان لا بد من أن يكون هناك من يرعى شؤونه، ويؤدبه، ويربيه، ويعلمه الحلال والحرام، وقد اختصّها الشرع بالإناث لأنهن أقدر، وأصبر، وأشفق، كما اختصّ النفقة بالأب.

وذكر الفقهاء المسلمون مجموعة من الشروط التي يجب توافرها بالحضنة: كالإسلام، والعقل، والأمانة، والصحة، وألا تكون متزوجة بأجنبي، وهذا الشرط الأخير موضع اختلاف بين الفقهاء المسلمين.

وجاءت هذه الدراسة، لتبيّن رأي الفقهاء في أحقية المرأة المتزوجة بأجنبي عن المحضون بالحضانة، واخترت هذا الموضوع لأهميته من الناحية الشرعية والقانونية، ولأنه لا توجد دراسة حديثة مستقلة تناولت هذه المسألة بتعمق، ولتضيف جهداً متواضعاً إلى جهود السابقين الذين كتبوا في الحضانة، وأرجو أن يجد الباحثون في هذه

الدراسة، وبخاصة من المختصين في الفقه الإسلامي فائدة تُعينهم في دراساتهم.

أسئلة الدراسة:

تحجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية:

- ١- ما المقصود بالحضانة؟
- ٢- ما أهمية الحضانة؟
- ٣- ما موقف الفقهاء المسلمين من حضانة الأم المتزوجة بأجنبي عن المحضون؟ وما أدلتهم؟
- ٤- ما موقف قوانين الأحوال الشخصية العربية من حضانة الأم المتزوجة بأجنبي عن المحضون؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

- ١- بيان آراء الفقهاء المسلمين في حضانة الأم المتزوجة بأجنبي عن المحضون.
- ٢- بيان رأي قوانين الأحوال الشخصية العربية في المسألة.
- ٣- إضافة لبنة إلى لبنات السابقين في مسألة حضانة الأم المتزوجة بأجنبي عن المحضون، حيث لا توجد دراسة وافية تناولت هذه المسألة.

منهجية الدراسة:

اتبعت الباحثة في دراستها المنهج الوصفي، والاستقرائي، والتحليلي، وذلك

ببيان رأي الفقهاء، وجمع الأدلة التي استدل بها القائلون بأن الحضانة تسقط بزواج الأم من أجنبي عن الطفل، وكذلك أدلة القائلين بأن الحضانة لا تسقط بزواجها من أجنبي عن الطفل، وبيان رأي قوانين الأحوال الشخصية العربية. وبعد النظر في أدلة كل فريق، ومناقشتها، ثم أذكر رأيي في المسألة.

الدراسات السابقة:

لا يوجد - فيما أعلم - دراسة تناولت موضوع البحث بهذا العنوان، ولكن توجد عدة دراسات لها علاقة بالحضانة، منها:

١- "مستحقو الحضانة وموجبات نقلها ودور المصلحة في ذلك"، لأفنان بنت محمد التلمساني، ندوة أثر متغيرات العصر في أحكام الحضانة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٣٦هـ.

استعرضت الباحثة آراء الفقهاء، وأدلتهم حول سن انتهاء الحضانة، وترتيب مستحقي الحضانة، والشروط التي يتعين توافرها في الحاضن، وتناولت كذلك حكم التنازل عن حق الحاضن في الحضانة، بعوض أو غير عوض.

٢- "التعسف في استعمال حق الحضانة"، لأشرف محمود بني كنانة، مجلة علوم الشريعة والقانون، مجلد (٤٣)، ملحق (٢)، ٢٠١٦م.

تناول الباحث عدّة مسائل في بحثه منها: شروط الحاضن، والانتقال بالحضون من بلد الحضانة، وعلاقة الأبوين بالحضون، وانتهاء الحضانة. وبيان أثر التعسف في استعمال الحق في آراء الفقهاء والأحكام القضائية السعودية، وقوانين الأحوال الشخصية العربية.

٣- "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، لعبدالله الكيلاني، بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد (٤)، عدد (٢)، ١٩٩٧م.

تحدّث الباحث عن أقوال الفقهاء في سقوط حضانة الأم ومن في حكمها المتزوجة من أجنبي. واستعرض الباحث ثلاثة أقوال في هذه المسألة: قول الجمهور بسقوط الحضانة، وقول ابن حزم بعدم سقوطها، وقول ابن عابدين بمنح القاضي سلطة تقديرية.

٤- "الحضانة في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الفلسطيني"، لعائدة سليمان أبو سالم، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٣م.

تحدّثت الباحثة عن حكم الحضانة، وآراء الفقهاء، وأدلتهم في ترتيب مستحقي الحضانة. ثم تطرقت إلى شروط الحضانة، ومسقطاتها، وعودة الحضانة، وذكرت نصوص قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني

المتعلقة بالحضانة.

تختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأنها تناولت مسألة محددة من مسائل الحضانة، وهي مسألة حضانة المرأة المتزوجة بأجنبي عن المحضون، وجمعت أدلة الفقهاء المسلمين في هذه المسألة، وناقشتها مناقشة مستفيضة، كما ذكرت رأي قوانين الأحوال الشخصية العربية في المسألة، وهذا لا نجده في أي دراسة أخرى.

خطة الدراسة:

جاءت الدراسة في ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الحضانة لغةً واصطلاحاً، وأهميتها.

المبحث الثاني: القائلون بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي.

المبحث الثالث: أدلة القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي.

المبحث الرابع: القائلون بعدم سقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي وأدلتهم.

المبحث الخامس: موقف قوانين الأحوال الشخصية من سقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي.

المبحث السادس: مناقشة الأدلة، ورأي الباحثة في المسألة.

الخاتمة: فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، بالإضافة إلى التوصيات.

المبحث الأول: تعريف الحضانة لغة واصطلاحاً وأهميتها.

أولاً: تعريف الحضانة لغة واصطلاحاً.

أ- تعريف الحضانة لغة.

الحضن: ما دون الإبط إلى الكشح، وقيل: هو الصدر والعضدان وما بينهما،^(١) وقيل: حضانة: أي جعله في حضنه، وحضن الرجل الصبي: رعاه ورباه.^(٢)

ب- تعريف الحضانة اصطلاحاً.

عرّف الفقهاء قديماً وحديثاً الحضانة بتعريفات كثيرة، أذكر منها:

تعريفات الفقهاء القدامى للحضانة:

- عرّفها الحنفية بأنها: "تربية الولد لمن له حق الحضانة".^(٣)

- وعرّفها المالكية بأنها: "حفظ الولد في مبيته، وذهابه، ومجيئه، والقيام بمصالحه، من طعامه، ولباسه، وتنظيف جسمه، وموضعه".^(٤)

- وعرّفها الشافعية بأنها: "القيام بحفظ من لا يُمَيِّز، ولا يستقل بأمره، وتربيته بما يصلحه، ووقايته عما يؤذيه".^(٥)

- وعرّفها الحنابلة بأنها: "حفظ الصغير عما يضره، وتربيته بغسل رأسه، وبدنه، وثيابه، ودهنه، وتكحيله، وربطه في المهد، وتحريكه

لينام، ونحو ذلك".^(٦)

تعريفات الفقهاء المعاصرين للحضانة:

عرّفها عبدالوهاب خلاف بأنها: "تربية الطفل والقيام بشئونه في سن معينة ممن له حق في تربيته من محارمه".^(٧)

وعرّفها أبو زهرة بأنها: "تربية الولد في المدة التي لا يستغني فيها عن النساء ممن لها الحق في تربيته شرعاً".^(٨)

وعرّفها الصابوني بأنها: "الالتزام بتربية الطفل ورعايته في سن معينة ممن له الحق في ذلك شرعاً".^(٩)

ويمكن القول بأن الحضانة هي: قيام من له الحق شرعاً في تربية الصغير، وحفظه عمّا يؤذيه، ومراعاة مصالحه في عُمر معيّن.

ثانياً: أهمية الحضانة.

أوجب الإسلام الحضانة للأطفال الصغار، لأن الإنسان خلق ضعيفاً مفتقراً إلى من يكفله ويُرَبِّيه، حتى ينفع نفسه، ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية، لا يحل أن يترك الصغير دون كفالة، ولا تربية، حتى لا يهلك ويضيع.^(١٠) يقول ابن قدامة: "كفالة الطفل وحضانته واجبة، لأنه يهلك بتركه فيجب حفظه من الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه، وإنجاؤه من المهالك".^(١١) فجعل ولاية مصالحهم إلى غيرهم، فقد

جعل ولاية التصرف في النفس، والمال إلى الآباء، وجعل الحضانة إلى الأمهات. فالصغير يحتاج إلى من يُمسكه، فتارة يحتاج إلى من يقوم بمنفعة بدنه، وتارة إلى من يقوم بماله حتى لا يلحقه الضرر، وجعل كل واحد منهما إلى من هو أقوم به وأبصر، فالولاية في المال جعلت للآباء والأجداد، لأنهم أبصر وأقوم في التجارة من النساء، وحق الحضانة جعل للنساء، لأنهن أبصر وأقوم على حفظ الصغار من الرجال، لزيادة شفقتهم، وملازمتهم للبيوت.^(١٢)

ونظراً لما للحضانة من أهمية كبيرة في تنشئة المحضون تنشئة سليمة تقوم على المحبة، والمودة، والعطف، والحنان، وبعيدة عن المهانة، والمذلة، وسوء المعاملة، فقد تشدّد الفقهاء في الشروط التي يجب توافرها في الحاضن.^(١٣) وليس هنا موضع الحديث عن الشروط خشية الإطالة في البحث.

المبحث الثاني: القائلون بسقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

أولاً: موقف الحنفية من سقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

يرى الحنفية أن الحاضن المتزوجة بأجنبي عن المحضون يسقط حقها في الحضانة سواء دخل بها أو لا، وكانت بمنزلة الميتة.^(١٤)

كانت زوجة له، وأنت علمت أن سقوط الحضانة بذلك لدفع الضرر عن الصغير، فينبغي للمفتي أن يكون ذا بصيرة ليراعي الأصلح للولد، فإنه قد يكون له قريب مُبغض له يتمنى موته، ويكون زوج أمه مُشفقاً عليه يعزّ عليه فراقه، فيريد قريبه أخذه منها ليؤذيه، ويؤذيها، أو ليأكل من نفقته، أو نحو ذلك، وقد يكون له زوجة تؤذيه أضعاف ما يؤذيه زوج أمه الأجنبي، وقد يكون له أولاد يخشى على البنات منهم الفتنة لسكنائها معهم، فإذا علم المفتي، أو القاضي شيئاً من ذلك، لا يحل له نزعه من أمه، لأن مدار أمر الحضانة على نفع الولد.^(١٨)

ومن سقط حقها بالتزوج يعود هذا الحق إن ارتفعت الزوجية، لأن المانع قد زال.^(١٩)

ثانياً: موقف المالكية من سقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

ذهب المالكية إلى أن المرأة إذا تزوجت بأجنبي سقطت حضانتها، وذلك في حال دخول الزوج بها، وليس بمجرد العقد عليها.^(٢٠) وإذا علم أبو المحضون بزواجها، ولم يقم بأخذ الولد، ومضى سنة على علمه بالزواج دون عذر، فليس له أخذه منها، لأنه يُعدّ تاركاً لحقه.^(٢١)

واستثنوا من ذلك عدة حالات: الجدة المتزوجة بالجد يقوم مقام أبيه، أو إذا تزوجت بذوي رحم مُحرم من المحضون كعمّه، لقيام الشفقة، نظراً إلى القرابة القرية، فلا يلحق الطفل الجفاء منهما،^(١٥) أو الخالة إذا كان زوجها عمّ المحضون، أو أخاه، أو عمته إذا كان زوجها خاله، أو أخاه من أمه، لانتفاء الضرر عن الصغير.^(١٦)

ويرون أن الحاضن المتزوجة بذوي رحم غير مُحرم كابن عمّ المحضون، يسقط حقها في الحضانة، لأنه يُعدّ أجنبياً عن المحضون، لا فرق بينه وبين الأجنبي، فلا فائدة في دفع المحضون إليه، بل إبقاؤه عندها أولى.^(١٧)

وخالف ابن عابدين الحنفي ما ذهب إليه علماء مذهبه، حيث جعل الأمر للقاضي في الحكم بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، أو عدم سقوطها، فإذا رأى القاضي أن مصلحة المحضون مع أمه حكم بحضانتها له، وإن رأى أن مصلحته مع أبيه، أو عمّه، أو غيرهما، حكم بحضانتهم لأبيه، أو عمّه، أو أحد أقربائه.

ومن المناسب أن أذكر هنا قوله كاملاً في هذه المسألة، يقول: الحضنة إذا كانت تأكل وحدها، وابنها معها، فلها حق لأن الأجنبي لا سبيل له عليها، ولا على ولدها، بخلاف ما إذا كانت في عيال ذلك الأجنبي، أو

وقال جمهور المالكية: إن المرأة إذا تزوجت بذی رحم من المحضون، كالجد للأب، أو العم، أو تزوجت ممن لا حضانة له كالخال، والجد لأم، فلا تسقط حضانتها.^(٢٢) وذهب بعضهم كابن وهب إلى أن الزواج يُسقط حضانة الحاضنة، وإن كان ذا رحم للمحضون.^(٢٣)

وقالوا: إن طلقها الزوج، أو مات عنها رجعت إليها الحضانة، وأخذت ولدها، لأن تزويجها ليس برضاً منها بترك الولد. لأن النكاح مما تمس الحاجة إليه كالطعام والشراب، فأشبهه ما إذا مرضت، وضعفت عن الحضانة أن الولد يؤخذ منها لهذه العلة، فإذا ارتفعت العلة عادت الحضانة إليها.^(٢٤)

استثنى المالكية عدة حالات لا تسقط فيها حضانة الأم بعد زواجها، ويمكن إجمال هذه الحالات على النحو الآتي:

١- من تنتقل له الحضانة إذا علم بتزوجها، ودخول الزوج بها، وعلم أن ذلك مُسقط لحضانتها، وسكت طويلاً لمدة عام، فإنه يبطل حقه في الحضانة، لأن السكوت الطويل بعد علمه يُعدّ رضاً منه بإسقاط حقه.

٢- إذا كان زوجها الذي دخل بها مُحَرَّمًا للمحضون تثبت له الحضانة كالعم، وإن كان هذا المحرم الذي تزوجته، ودخل بها لا حضانة له، كخال المحضون، وكذلك لو

تزوجت بولي المحضون، وإن لم يكن مُحَرَّمًا كابن العم.

٣- أن لا يقبل المحضون غير أمه بأن يمتنع من أن يرضع غيرها، لأن كونه في رضاع أمه، وإن كانت متزوجة أرفق له من أن يُسلمَ لغيرها.

٤- إذا أبت المرضعة أن تُرضعه عند من انتقلت إليها الحضانة، كأن تقول: لا أرضعه إلا في بيتي، أو عند غير أمه.

٥- أن لا يكون للولد حاضن غير أمه لا من رجال، ولا من نساء.

٦- إذا كان الحاضن غير مأمون حتى لو توافرت فيه شروط الحضانة.

٧- إذا كان الحاضن عاجزاً عن القيام بأمور المحضون.

٨- إذا كان للمحضون حاضن غائب.

٩- إذا كانت الأم وصية. وفي الوصية روايتان، الأولى: أنها أحق بالمحضون. والثانية: ليست أحق بالمحضون.^(٢٥)

ثالثاً: موقف الشافعية من سقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

يرى جمهور الشافعية أن الحاضن إذا تزوجت بأجنبي سقط حقها في الحضانة^(٢٦)، حتى لو رضي زوجها الجديد،^(٢٧) ولو نكحت عم المحضون، فالمشهور عندهم أن حضانتها لا تبطل، لأن العم صاحب حق

في الحضانة، وشفقته تحمله على رعاية الطفل، فيتعاونان على كفالته بخلاف الأجنبي. وفي قول عندهم: إن حضانتها تسقط لأنه ولي غير تام الشفقة.^(٢٨) وقالوا: إن الجدة إذا نكحت جدّ الطفل لا يبطل حقها في الحضانة، والمراد بجدّ الطفل جدّه لأبيه، وذلك لأن الجدّ ولي تام الشفقة قائم مقام الأب.^(٢٩)

وتسقط حضانتها إن تزوجت بابتن عمّ الطفل، أو عمّ أبيه، أو نكحت خالته التي لها حضانة عمّ الطفل، أو نكحت عمّته خاله.^(٣٠) وقالوا: إذا طُلقت الزوجة طلاقاً بائناً، أو رجعيّاً من زوجها الجديد عاد حقها من الحضانة.^(٣١)

رابعاً: موقف الحنابلة من سقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

يرى جمهور الحنابلة أن المرأة إذا تزوجت بأجنبي سقط حقها في الحضانة، ولو رضي الزوج،^(٣٢) وذهب بعضهم كابن القيم إلى أن الحضانة لا تسقط إذا رضي الزوج بناءً على أن سقوطها لمراعاة حق الزوج.^(٣٣)

ويرى بعض الحنابلة أن حضانة المرأة المتزوجة بأجنبي لا تسقط حضانتها إن كان المحضون أنثى، وقال بعضهم: لا تسقط حضانتها حتى بلوغ الابنة سبع سنين، لأن رسول الله ﷺ جعل بنت حمزة عند خالتها

إلى سبع، وهي مُزوَّجة. وقال بعضهم: لا تسقط حضانتها حتى تبلغ الابنة سن البلوغ بجيضم أو غيره.^(٣٤)

وقال بعضهم: إنها إذا تزوجت بغير أجنبي فحضانتها لا تسقط، مستدلّين بمفهوم المخالفة كزواجها من جدّ المحضون، أو كان الزوج ذا رَحْمٍ لأنه يُشاركها الولاية، والشفقة عليه، وهو المعتمد في المذهب.^(٣٥)

وقال جمهورهم: إن حضانتها إذا تزوجت بأجنبي تسقط بمجرد العقد، لأنه بالعقد يملك منافعها، وهذا القول هو الصحيح في المذهب.^(٣٦)

وعند الكثير من الحنابلة، أن الحاضن لو طلقت من زوجها الأجنبي طلاقاً رجعيّاً، ولم تنقض العدة رجع إليها حقها من الحضانة بمجرد الطلاق كالبائن، وهو الصحيح في المذهب. وقال بعضهم: لا ترجع إليها الحضانة حتى تنقضي عدتها.^(٣٧)

خامساً: موقف الطبري من سقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي.

يرى الطبري أن الحاضنة إذا كانت أمّاً، والمنازع لها الأب سقطت حضانتها بالتزويج، وإن كانت خالة أو غيرها من نساء الحضانة لم تسقط حضانتها بالتزويج، وكذلك إن كانت أمّاً، والمنازع لها غير الأب من أقارب الطفل لم تسقط حضانتها.^(٣٨)

المبحث الثالث: أدلة القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي.

استدلّ الحنفية،^(٣٩) والمالكية،^(٤٠) والشافعية،^(٤١) والحنابلة^(٤٢) على ما ذهبوا إليه بعدة أدلة، أجمالها على النحو الآتي:

١- روى عبد الله بن عمرو: "أن امرأة أتت النبي ﷺ، وقالت: يا رسول الله: إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء، وإن أباه طلقني، ويريد أن ينزعه مني، فقال ﷺ: أنت أحق به ما لم تنكحي."^(٤٣)

وجه الدلالة: يدلّ الحديث بمنطوقه على أن الأم أشفق على الطفل، وأقدر على الحضانة، لقيامها بمصالحه، وإذا إذا نكحت بعد طلاقها سقط حقها في الحضانة^(٤٤).

ردّ ابن حزم على هذا القول: إن هذا الحديث أحد رواته، وهو عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مجهول، وبالتالي لا يُحتج به.^(٤٥)

وردّ أصحاب القول الأول بأن هذا الحديث قبله أئمة الحديث، وعملوا به، كالبخاري، وابن حنبل، وابن المديني، والحميدي، وإسحاق بن راهوية، وأمثالهم، فلا يلتفت إلى القدح فيه.^(٤٦)

٢- ما رواه عبد الرزاق: حدّثنا ابن جريج،

حدّثنا أبو الزبير عن رجل صالح من أهل المدينة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، قال: كانت امرأة من الأنصار تحت رجل من الأنصار، فقتل عنها يوم أحد، وله منها ولد، فخطبها عمّ ولدها، ورجل آخر إلى أبيها، فأنكح الآخر، فجاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: أنكحني أبي رجلاً لا أريده، وترك عمّ ولدي، فيؤخذ مني ولدي، فدعا رسول الله ﷺ أباه، فقال: أنكحت فلاناً فلانة؟ قال: نعم، قال: أنت الذي لا نكاح لك، اذهبي فانكحي عمّ ولدك.^(٤٧)

وجه الدلالة: لم ينكر ﷺ أخذ الولد من المرأة لما تزوجت، بل أنكحها عمّ الولد، لتبقى لها الحضانة، ففي ذلك دليل على سقوط الحضانة بالنكاح من أجنبي، وبقائها إذا تزوجت بنسيب من الطفل.^(٤٨)

رد ابن حزم على هذا الدليل بأنه مرسل، وفيه مجهول وهو رجل صالح من أهل المدينة، ومثل هذا لا يُحتج به.^(٤٩)

٣- روي عن سعيد بن المسيب أنه قال: طلق عمر ﷺ أم ابنه عاصم، فلقبها، ومعها الصبي، فنازعها، ورُفِع الأمر إلى أبي بكر الصديق ﷺ، فقضى أن يلحق عاصم بن عمر بأمّه، وقال: إن ريجها، وفراشها، خير له حتى يشب، أو تتزوج، وذلك بحضور من الصحابة ﷺ، ولم يعترض عمر على

قضاء أبي بكر. (٥٠)

وجه الدلالة: تدلّ الرواية على أن

الأم تسقط حضانتها بزواجها من أجنبي.

ردّ ابن حزم على هذا الدليل بأنه

منقطع. (٥١)

٤- كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقضي في

خلافته بقضاء أبي بكر ما دام الصبي صغيراً

لا يُميّز. عن عبدالرزاق عن معمر قال:

حدثني من سمع عبدالله بن عبيدالله يقول:

"قضى عمر في خلافته أنه مع أمه حتى

يشبّ، فيختار". (٥٢)

٥- ما روي عن القاضي شريح أن جدّة،

وأماً توفي زوجها تاركاً طفلاً، اختصمتا إليه

في حضانة الطفل، وكانت الأم متزوجة،

فقضى شريح للجدّة لزواج الأم. (٥٣)

٦- الإجماع:

قال ابن المنذر في كتابه الإشراف: "وأجمع

كل من لحظ عنه من أهل العلم على أن لا

حق للأم في الولد إذا تزوجت". (٥٤)

٧- الزوجة بعد زواجها تنشغل كثيراً بأموال

زوجها الجديد، وأبنائه، مما يجعل المحضون

لا يلقي الرعاية المطلوبة، فيلحقه الضرر، مما

يجعله غير مستقر نفسياً. (٥٥)

٨- زوج الأم إذا كان أجنبياً يُعطي المحضون

القليل، وينظر إليه شزراً، مما يلحق به

الجفاء، والمذلة، والضرر. (٥٦)

المبحث الرابع: القائلون بعدم سقوط حضانة

الأم المتزوجة بأجنبي وأدلتهم.

ذهب الحسن البصري، (٥٧) وابن حزم

الظاهري إلى أنه لا يسقط حق الأم في

الحضانة بزواجها إذا كانت مأمونة، وكان

الذي تزوجها مأموناً. (٥٨)

استدلّ ابن حزم على ما ذهب إليه

بعدة أدلة، أجمالها على النحو الآتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ

مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣].

وجه الدلالة: لا فرق بين الريب

زوج الأم، والريبة زوجة الأب، بل في

الأغلب الريب أشفق، وأقل ضرراً من

الريبة، وإنما يراعى في كل ذلك الدين، ثم

صلاح الدنيا فقط. (٥٩) ولو كانت الحضانة

تسقط بزواج الأم من أجنبي لما سُميت بنتها

ريبة لزواج أمها. (٦٠)

ردّ جمهور الفقهاء على ابن حزم، بأن

الآية المراد بها إذا لم يكن هناك أب، أو كان

ورضي. (٦١)

٢- قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ

حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾

[البقرة: ٢٣٣].

وجه الدلالة: دلّت الآية أن الطفل

يبقى في حجر والدته مدة الرضاع، فلا

يجوز نقله، أو نقلها عن موضع جعلهما الله تعالى فيه بغير نص، ولا يوجد نص صحيح يدلّ على أن الأم إن تزوجت يسقط حقها في الحضانة.^(٦٢)

٣- عن أنس بن مالك قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة ليس له خادم، فأخذ أبو طلحة بيدي، فانطلق بي إلى رسول الله ﷺ، فقال: "يا رسول الله إن أنساً غلام كيس، فليخدمك، قال: فخدمته في السفر، والحضر".^(٦٣)

وجه الدلالة: يُبين الحديث أن أنساً بقي في حضانة أمه، ولها زوج، وهو أبو طلحة بعلم رسول الله ﷺ.^(٦٤)

ردّ الجمهور على هذا الدليل: أنه لما قدم أنس المدينة كان عمره عشر سنين، فكان عند أمه، فلمّا تزوجت أبا طلحة، لم يأت أحد من أقارب أنس يُنازعها في ولدها، ويقول: قد تزوجت، فلا حضانة لك، وأنا أطلب انتزاعه منك، ولا ريب أنه لا يحرم على المرأة المتزوجة حضانة ابنها إذا اتفقت هي والزوج وأقارب الطفل على ذلك، ولا ريب أنه لا يجوز أن يُفرّق بين الأم وولدها إذا تزوجت من غير أن يخاصمها من له الحضانة، ويطلب انتزاع الولد، فالاحتجاج بهذه القصة من أبعد الاحتجاج.^(٦٥)

٤- إن بنت أم سلمة، واسمها زينب بقيت في كفالة أمها بعد أن تزوجت بالنبي ﷺ.^(٦٦) يُرد على ذلك بأن مجرد البقاء مع عدم المنازع لا يُحتجّ به، لاحتمال أنه لم يبق لها قريب غيرها.^(٦٧)

٥- عن البراء بن عازب ؓ قال: "خرج النبي ﷺ، فتبعتهم ابنة حمزة، يا عم، يا عم، فتناولها علي بن أبي طالب ؓ، فأخذ بيدها، وقال لفاطمة عليها السلام: دونك ابنة عمك، حَمَلْتُهَا، فاخصم فيها علي، وزيد، وجعفر، فقال علي: أنا أحقّ بها، وهي ابنة عمي، وقال جعفر: ابنة عمّي، وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي، فقضى بها النبي ﷺ لخالتها، وقال: الخالة بمنزلة الأم".^(٦٨)

وجه الدلالة: إن هذا الخبر بكل وجه حجة على الحنفية، والمالكية، والشافعية، لأن خالتها كانت متزوجة بجعفر، وهو أجل شاب في قریش، وليس هو ذا محرم من بنت حمزة، ونحن لا ننكر قضاءه عليه الصلاة والسلام بها لجعفر من أجل خالتها، لأن ذلك أحوط لها.^(٦٩)

ردّ الجمهور من الحنفية،^(٧٠) والمالكية،^(٧١) والشافعية،^(٧٢) والحنابلة^(٧٣) على الاستدلال بهذه الرواية بعدة أمور:

الأول: لم يكن هناك من النساء من تستحق الحضانة خالية من الأزواج.^(٧٤)

الثاني: النبي ﷺ قضى بها لخالتها، وكانت ذات زوج، لأن البنت تحرم على الزوج تحريم الجمع بين المرأة وخالتها، وقد نبّه النبي ﷺ على هذا بعينه في حديث داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، وقال فيه: "وأنت يا جعفر أولى بها: تحتك خالتها" (٧٥) ولا يوجد نص عن النبي ﷺ يقضي أن يكون الحاضن ذا رحم تحرم عليه البنت على التأييد. (٧٦)

الثالث: الحالة بمنزلة الأم إبانة بأن القضاء للخالة، فمعنى قوله: "قضى بها لجعفر"، قضى بها لزوجة جعفر، وإنما أوقع القضاء عليه، لأنه المطالب، فلا إشكال في هذا إلا أنه استشكل ثانياً بأن الحالة مزوجة، ولا حق لها في الحضانة، لحديث "أنت أحق به ما لم تنكحي". والجواب عنه: أن الحق في المزوجة للزوج وإنما تسقط حضانتها، لأنها تشتغل بالقيام بحقه وخدمته، فإذا رضي الزوج أن تحضن من لها حق في حضنته، وأحبّ بقاء الطفل في حجره لم يسقط حق المرأة من الحضانة، لأن النكاح للمرأة إنما يسقط حضانة الأم وحدها حيث كان المنازع لها الأب، وأما غيرها فلا يسقط حقها من الحضانة بالتزويج، أو الأم والمنازع لها غير الأب، يؤيده ما عرف من أن المرأة المطلقة يشتدّ بغضها للزوج المطلق، ومن يتعلق به،

فقد يبلغ بها الشأن إلى إهمال ولدها منه قصداً لإغاظته، وتبالغ في التحبّب عند الزوج الثاني بتوفير حقه. (٧٧)

٦- عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابي؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أبوك. (٧٨)

عقّب عليه ابن حزم بقوله: "هذا نصّ جلي على إيجاب الحضانة لأنها صُحبة". (٧٩)

المبحث الخامس: موقف قوانين الأحوال الشخصية العربية من حضانة الأم بعد زواجها بأجنبي.

أذكر في هذا المبحث رأي عدد من قوانين الأحوال الشخصية العربية في المسألة، وهي على النحو الآتي:

القانون السوري، المادة (١٣٨)، تنص على: "زواج الحاضنة بغير قريب محرم من المحضون يُسقط حضانتها". (٨٠)

القانون المصري: المادة (٢٠) تنص على: "يُشترط في الحاضنة أن تكون...، غير متزوجة من غير ذي رحم محرم للصغير. غير أنه يُترك إن كان زوج المرأة من ذي رحم محرم. وهذا الأمر متروك تقديره للقاضي طبقاً لما يراه محققاً لمصلحة الصغير". (٨١)

القانون التونسي: الفصل (٨٥)، جاء فيه: "... وإذا كان مُستحق الحضانة أنثى، فيُشترط

٣- إذا كان زوجها قريباً محرماً، أو نائباً شرعياً للمحزون.

٤- إذا كانت نائباً شرعياً للمحزون.^(٨٦)

القانون الأردني: نصت المادة (١٧١) فقرة (ب) على: "يشترط في مستحق الحضانة إذا كان من النساء أن لا تكون متزوجة بغير محرّم من الصغير".^(٨٧)

من خلال النظر في نصوص المواد السابقة، يتبين لي ما يلي:

- بعض قوانين الأحوال الشخصية العربية ذهبت إلى أن زواج الحاضنة بغير قريب من محرم من المحزون يُسقط حضانتها، كالقانون السوري، والأردني، والمصري، والجزائري.

- بعض قوانين الأحوال الشخصية العربية ذهبت إلى عدم سقوط حضانة الأم المطلقة بزواجها، وتركت للمحكمة أحقية الأم والأب في الحضانة في ضوء مصلحة المحزون، كالقانون العراقي.

- القانون الإماراتي وافق القانون السوري، والأردني، والمصري، في سقوط حضانة المرأة المتزوجة بأجنبي، إلا أنه ترك الأمر للمحكمة في عدم سقوط حضانتها إذا رأت أن مصلحة المحزون أن يبقى مع أمه.

- القانونون التونسي، والمغربي، لم يشترطا أن يكون الزوج أجنبياً، ووضعاً بعض الشروط لعدم سقوط حضانة الأم.

أن تكون خالية من زوج دخل بها، ما لم يرَ الحاكم خلاف ذلك اعتباراً لمصلحة المحزون، أو إذا كان الزوج محرماً للمحزون، أو ولياً له، أو يسكت من له الحضانة عنده".^(٨٢)

القانون العراقي: المادة (٥٧) فقرة (٢)، تنص على: "لا تسقط حضانة الأم المطلقة بزواجها، وتقرر المحكمة في هذه الحالة أحقية الأم والأب في الحضانة في ضوء مصلحة المحزون".^(٨٣)

القانون الإماراتي: المادة (١٤٤)، تنص على: "يشترط في الحاضن إذا كانت امرأة أن تكون خالية من زوج أجنبي عن المحزون دخل بها، إلا إذا قُدّرت المحكمة خلاف ذلك لمصلحة المحزون".^(٨٤)

القانون الجزائري: المادة (٦٦) من قانون الأسرة تنص على: "يسقط حق الحضانة بالتزويج بغير قريب محرّم".^(٨٥)

القانون المغربي: المادة (١٧٥)، تنص على: "زواج الحاضنة الأم لا يسقط حضانتها في الأحوال التالية:

١- إذا كان المحزون صغيراً لم يتجاوز سبع سنوات، أو يلحقه ضرر من فراقها.

٢- إذا كانت بالمحزون علة، أو عاهة تجعل حضانتها مستعصية على غير الأم.

المبحث السادس: مناقشة الأدلة ورأي الباحثة في المسألة.

أولاً: مناقشة الأدلة.

أجمل مناقشتي لأدلة القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي وأدلة القائلين بعدم سقوطها في النقاط الآتية:

أولاً: أقوى الأدلة التي اعتمد عليها الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في سقوط حضانة المرأة المتزوجة بأجنبي الحديث الذي رواه عمرو بن شعيب .. أنت أحق به ما لم تنكحي.^(٨٨)

وقد ذهب ابن حزم إلى عدم الاحتجاج بهذا الحديث، وقال فيه: "هذه صحيفة لا يُحتج بها".^(٨٩)

الصحيفة هي نسخة مدونة عند عمرو ابن شعيب، لما يرويه عن أبيه عن جده، يقول السيوطي: لأن روايته عن أبيه عن جده كتاب، ووجادة، فمن هنا جاء ضعفه، لأن التضعيف يدخل على الراوي في الصحف، لذا تجنبها أصحاب الصحيح.^(٩٠)

لا تتفق الباحثة مع ابن حزم في تضعيف هذا الحديث، لأن هذا الحديث لقي قبولاً واستحساناً من علماء الحديث، كالبخاري، وابن حنبل، والحميدي، واسحق ابن راهويه، وابن المديني.^(٩١)

يقول الكمال بن الهمام في جد عمرو ابن شعيب في الرد على ابن حزم بأن جده مجهول: "وعمره هذا هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص، فإذا أراد بجده محمداً كان مرسلأ، وإذا أراد ابن عبدالله، كان متصلأ، فما لم ينص عليه يصير محتماً للإرسال والاتصال، وهنا نص على جده عبدالله".^(٩٢)

ورواية عمرو للحديث جاءت مرة عن أبيه، وأخرى عن جده، ولكن صححه الحاكم في المستدرک على الصحيحين عن أبيه عن جده.^(٩٣)

والناظر في كتب الجرح والتعديل يتبين له بأن عمرو بن شعيب راوي الحديث السابق مقبول الرواية، ولا سيما إذا قيّدت بأبيه، وأنه ثقة.^(٩٤)

ومن ناحية أخرى فإن بقاء الطفل مع أمه المتزوجة بأجنبي مع وجود الأب الذي لديه قدرة على الحضانة، يترتب عليه آثار نفسية نتيجة ما يلحق الطفل من جفاء، ومذلة من زوج الأم^(٩٥)، ثم إن الأعراف العربية تقضي بوجود الطفل مع أبيه في حالة زواج الأم من أجنبي.^(٩٦)

وهذا الحديث عمل به أبو بكر الصديق، وعمر رضي الله عنهما، ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة، كما عمل به القاضي

شريح^(٩٧) فمدار الحديث في الحضانة على هذا الحديث، ولا يوجد حديث بالتزويج غيره^(٩٨).

ثانياً: الحديث الذي رواه عبدالرزاق أن امرأة من الأنصار قُتل زوجها يوم أحد وله منها ولد، فخطبها عمّ ولدها ورجل آخر، فأنكحها أبوها للآخر، فشكت للنبي ﷺ أن أباه زوجها لرجل لا تريده، فردّ ﷺ النكاح، وطلب من أبي المرأة أن يُنكحها لعمّ ولدها^(٩٩).

هذا الحديث عمل به الأئمة الأربعة في سقوط الحضانة عن المرأة المتزوجة بأجنبي. وأنا هنا لا أتفق مع ابن حزم في رد الحديث لأنه مرسل، وفيه مجهول، لأن جمهور الفقهاء احتجوا بهذا الحديث، ثم إن الحديث يُفيد ما أفاده الحديث الأول^(١٠٠).

فالرسول ﷺ لم يوافق على نكاح المرأة من الرجل البعيد، لأن المرأة لا تريده، وقبِلت بنكاح عمّ الطفل كي لا تسقط حضانتها، فيبقى طفلها في رعايتها، ورعاية عمّه الذي سيكون بمثابة الأب في الحنان، والعطف عليه، لأنّ العمّ يحكم الأب، ويمكن اعتبار هذا الحديث مخصصاً لعموم الحديث السابق الذي رواه عمرو بن شعيب، بأن أخرج عمّ المحضون من عموم الأزواج الذين تسقط بهم حضانة الأم.

ثالثاً: فيما يخص الدليل الذي استدللّ به الجمهور، وهو أن أبا بكر رضي الله عنه رفض أن يجعل حضانة عاصم لأبيه عمر، وجعل الحضانة لأمّ الطفل عندما تنازعا في حضانتها، لأنّ الأم أحن، وأكثر شفقة، وأعطف من الأب، وجعل لها الحضانة ما لم تتزوج، ولحين أن يشب الطفل^(١٠١).

لست مع ابن حزم في أن هذه الرواية لا يُستدل بها، لأننا لم نجد أحداً من الصحابة أنكر قضاء أبي بكر بما فيهم عمر بن الخطاب، وشريح. يقول ابن القيم نقلاً عن ابن عبد البر: "الخبر مشهور تلقاه أهل العلم بالقبول والعمل"^(١٠٢).

رابعاً: الحديث الذي استدللّ به ابن حزم، وهو أن أنس بن مالك كان في حضانة أمّه بعد زواجها من أبي طلحة، ويعلم النبي ﷺ.

هذه الرواية لا يُحتج بها على عدم سقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، كما ذهب إليه ابن حزم، لعدة أسباب:

١ - عندما قدم أنس بن مالك المدينة كان عمره -كما تذكر الروايات- عشر سنين برفقة أمّه، أي أنه لم يكن صغيراً، ولم يثبت أن أحداً من أقاربه نازع أمّه في حضانتها، وهو طفل صغير.

٢ - لم يُبين ابن حزم أن مالكا والد أنس أو

أحداً من أقاربه نازع أبا طلحة في حضانة الطفل، وما ذهب إليه ابن حزم هو استنتاج منه لا يقوم على دليل، فبطل ما ذهب إليه. ٣- هذه الرواية تثبت أن مالكاً والد أنس إما أنه موافق على أن تبقى حضانة الطفل لأمه، وفي هذه الحالة لا اعتراض، وإما أنه غير موجود، وفي هذه الحالة لا اعتراض أيضاً، وما دام أن ابن حزم لم يثبت المنازعة في حضانة أنس لا من أبيه، ولا من أقاربه، فتسقط هذه الرواية، ولا تصلح دليلاً على الاحتجاج بها.

٤- لا يجوز للقاضي أن يفرق بين الأم وطفلها إذا تزوجت بأجنبي من غير أن يُخاصمها من له الحضانة، ويطلب أخذ الولد منها، لذا كان الاحتجاج بهذه الرواية بعيداً. (١٠٣)

خامساً: الحديث الذي استدلل به ابن حزم على عدم سقوط حضانة المرأة بالحديث "من أحق الناس بحسن صحابتي..." (١٠٤)، يقول ابن حزم: "وهذا نص جلي على إيجاب الحضانة لأنها صحبة". (١٠٥)

لا تتفق الباحثة مع ابن حزم فيما ذهب إليه، فإن للصحبة معاني كثيرة منها: العشرة، (١٠٦) والإحسان، والرفق، والخلق الجميل، والبر، والقرين، والملازمة، (١٠٧) ولا يوجد في هذه المعاني، ولا غيرها من

معاني الصحبة ومشتقاتها ما يفهم منه الحضانة. وحسن الصحبة الوارد في الحديث يفيد معاملة الأم بأحسن الوجوه، والمعاملات، وهذا يكون عند الشخص البالغ، وليس عند الطفل، حيث أن الطفل بحاجة إلى من يرعاه ويدير شؤونه. وعليه فإن ما ذهب إليه ابن حزم من أن حسن الصحبة الوارد في الحديث يعني وجوب الحضانة، فيه تحميل للمعنى ما لا يحتمله. (١٠٨)

سادساً: استدلال ابن حزم بالآية ﴿وَرَبَّيْكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] والآية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيمَ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] على عدم سقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي استدلال غير مقبول على الإطلاق، فالآية الأولى كما يذكر المفسرون (١٠٩) تُفيد أن زوج الأم يحرم عليه التزوج من ابنتها (الريبة)، وهذا التحريم جاء بعد ذكر مجموعة من اللاتي يحرم نكاحهن. والآية الثانية كما يذكر المفسرون (١١٠) تُحدد مدة رضاعة الأم لابنها. وما ذهب إليه ابن حزم في الاستدلال بهاتين الآيتين، ما هو إلا تحميل للنص أكثر مما يحتمل، فلا يصح الاستدلال بهما نهائياً على عدم سقوط

حضانة الأم المتزوجة بأجنبي.

سابعاً: فيما يخص الرواية أن النبي ﷺ تزوج أم سلمة، ومعها بنتها زينب. أقول: هذه الرواية لا تصلح للاستدلال بها على أن حضانة الأم لا تسقط بزواجها من أجنبي، كما ذهب إليه ابن حزم.

فهذه الرواية لا تذكر أن أبا زينب كان حياً أو غائباً، أو أنه كان موافقاً، أو غير موافق أن تكون حضانة ابنته لأُمها، أو أنه لم يبق قريب للبنت غير أمها.^(١١١) ثم إنه كل الناس آنذاك كباراً، أو صغاراً، كانوا يتمنون أن يخدموا النبي ﷺ، فليس لنا أن نعترض على أن أولاد أم سلمة كانوا في حجر النبي ﷺ، وفي بيته، لأنهم لن يلاقوا عطفاً، وحناناً، واهتماماً، ورعاية عند غيره أفضل وأحسن من رعاية النبي ﷺ لهم.^(١١٢)

ثامناً: قول ابن المنذر السابق: أجمع كل من نحفظ من أهل العلم على أنه لا حق للأم في الولد إذا تزوجت. هذا القول من وجهة نظري غير دقيق، لأن عدداً من العلماء - كما أسلفت - قالوا: إن الحضانة لا تسقط إذا تزوجت الأم، منهم: حسن البصري، وابن حزم، وقال الطبري: إن الحضانة لا تسقط حضانتها إذا كانت أمّاً، والمنازع لها خالة الطفل، أو غيرها من النساء، وكذلك إذا كان المنازع لها غير الأب.

وذكر المالكية عدة حالات لا تسقط فيها حضانة الأم المتزوجة بأجنبي. وسبق أن ذكرت أن بعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة قالوا: لا تسقط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي ممن له حضانة الطفل كابن عمّ الطفل، وابن أخيه. ويرى بعض الحنابلة أن حضانة الأم المتزوجة بأجنبي لا تسقط إذا كان المحضون بنتاً، واشترط كثير من الشافعية رضا الزوج الجديد. وذهب ابن عابدين الحنفي إلى أن الحضانة لا تسقط بتزويج الأم من أجنبي إذا اقتضت مصلحة المحضون ذلك.

تاسعاً: قول جمهور الفقهاء: إن زوج الأم إذا كان أجنبياً، فإنه يُقتَر على المحضون في الإنفاق، وينظر إليه شزراً حيث يلحق به الجفاء، والمذلة.

إنّ التقدير على المحضون بالنفقة، والنظر إليه شزراً، ليس هذا عاماً عند كل الأزواج الأجانب، فهناك من هو رحيم بالمحضون، ويعامله معاملة حسنة لا تقل عن معاملة والده له، وبخاصة إذا لم يكن له أولاد. وبالمقابل يوجد بعض الآباء ولا سيما من المتزوجين زوجة ثانية من يُعامل أبناءه معاملة سيئة، ويقتَر عليهم في النفقة، وقد تكون زوجته قاسية، ومؤذية للطفل، فليس بالضرورة أن تكون مصلحة الصغير عند

القريب، لذا لا بد من الأخذ بعين الاعتبار مصلحة المحضون.^(١١٣)

عاشراً: قول الجمهور بأن الزوجة بعد زواجها تشتغل بأمور زوجها الجديد، وأبنائه إن كان له أبناء، مما يجعل المحضون لا يلقي الرعاية المطلوبة، فيلحقه الضرر، مما يجعله غير مستقر نفسياً.

إنَّ أبَ الطفل قد يضطره عمله إلى الخروج في معظم الأوقات، ولا يتمكن من رعاية الطفل، والاهتمام به، لإعطائه حقه من الحنان، والعطف، وقد تكون زوجة الأب مُبغضة للطفل، ومؤذية له، وهذا كله يؤثر في نفسية الطفل، ويجعله ينشأ نشأة غير سوية. وقد يكون الطفل في حضانة أقربائه أضيع من الأيتام على مأدبة اللثام.^(١١٤)

ومن الملاحظ من خلال الاطلاع على المنازعات الخاصة بحضانة الصغار، يتبين أنه يتوجب العمل على توفير الاستقرار، والأمان، والاطمئنان لهم حتى يستقروا نفسياً، وهذا لا يتحقق إلا إذا راعينا مصلحتهم مع من تكون حضانتهم، هل هي مع الأم، أو مع الأب، أو مع أقرباء الأب في حالة عدم وجود الأب؟

ثانياً: الراجع في المسألة.

بعد النظر في أقوال الفقهاء المسلمين القائلين بسقوط حضانة الأم إذا تزوجت

بأجنبي، وأدلتهم، وأقوال الفقهاء القائلين بعدم سقوط حضانتها، وأدلتهم، ومن خلال مناقشة أدلة الفريقين، يتبين للباحثة أنه ليس في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية نص قاطع في المسألة، لذلك اختلفوا فيها. ويبدو أن الأدلة المستدل بها من السنة هي "وقائع خاصة كان مدار الحكم في كل منها مصلحة الصغير كما بدت في كل واقعة"^(١١٥)، فالمسألة إذن اجتهادية.

يجب علينا أن نبحث عن الحكمة من سقوط أو عدم سقوط حضانة الأم إذا تزوجت بأجنبي، ونبحث أيضاً عن إمكانية تطبيق هذه الحكمة في مجتمعنا، ومدى تقبله لها، فأقوال الفقهاء يتبين منها حرصها الكبير على تحقيق الأصلح، والأمن للمحضون.

إن كل الأدلة السابقة، يُلاحظ أنها تهدف إلى تحقيق مصلحة المحضون في أن ينشأ في بيت يحظى فيه بالعطف، والحنان، والأمان، والاستقرار، ويمكن اعتبار إسقاط الحضانة للتزوج بأجنبي هو من أجل حماية المحضون.

من الجدير بالذكر أن تشير الباحثة هنا إلى أن الفقهاء الذين أسقطوا حق حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، يفهم من أقوالهم، إن الأطفال يجب أن يعيشوا في أسرة أبي المحضون، لما عليه من الأعراف الاجتماعية آنذاك.

يُلاحظ في الوقت الحاضر أن المرأة المتزوجة وذات الأولاد كان لها دور واضح في رفع شأن عائلتها في نظر زوجها وأبنائها، ويرجع الفضل في ذلك إلى الدور الذي أصبحت تؤديه في مجتمعها، والمكانة الجديدة التي أصبحت تُشغلها في الأسرة المعاصرة، بفضل تعلمها، وما أسند إليها من وظائف مهمة.

أمام هذا الواقع المعاصر علينا أن نُعيد النظر في القول بسقوط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، لا سيما وأن القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة ذكروا استثناءات خاصة بالأم الحاضنة. وهذه الاستثناءات قُصد بها مصلحة المحضون، كما قُصد بها أن يبقى المحضون مع أمه أطول مدة ممكنة، لأنه لا يوجد أحد يستطيع أن يُعوّض حنانها، بفضل غريزة الأمومة التي أودعها الله سبحانه في نفسها.

لا يوجد ما يمنع من إيجاد أحكام تتماشى مع روح الشريعة الإسلامية في ضوء الأحكام الشرعية التي لا تقبل التبديل والتغيير، وبين ما كان حكمه مرتبطاً بالأعراف، والمصالح. فمن حق المحضون أن يلقى الرعاية السليمة، وأن يعيش في أسرة يشعر فيها بالراحة، والأمان، والعطف، والحنان، والاستقرار، فهذا يجعله ينشأ نشأة

إنّ الأمر أصبح مختلفاً في وقتنا الحاضر، فالعائلة الحالية في مجتمعنا الأردني، وأغلب مجتمعاتنا العربية أخذت أنماطاً جديدة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الأحوال التي كانت سائدة في الماضي، فالعائلة الكبيرة لم تعد تتماشى مع التطور المعاصر، فالعائلة في الوقت الحاضر لم تعد هي الجماعة القوية المترابطة الذي كانت عليه في الماضي، فأصبحت تنحو منحى الفردية، والاستقلال الشخصي.^(١١٦)

كان العم في العصور الماضية يُعدّ كالأب الثاني للمحضون، أما اليوم فلم يعد العم يحظى بنفس درجة الاحترام والتقدير التي كان يحظى بها في الماضي بالنسبة لأولاد أخوته، وكذلك كان أبناء العم شبه أخوة في الماضي، أما في الوقت الحاضر، فيُنظر إلى ولد العم على أنه ابن عم فقط. لقد ضعفت صورة الأسرة الكبيرة إلى حد كبير.

إن العائلة في الأقطار العربية في حالة تحوّل مستمر من عائلة كبيرة ممتدة إلى عائلة صغيرة. والعائلة الممتدة كما هو مُلاحظ في طريقها للاختفاء، والتلاشي نتيجة للظروف المادية، والتكنولوجية، التي لا تتوافق مع طبيعتها، بل تتلاءم مع طبيعة العائلة الصغيرة.^(١١٧)

سليمة صحياناً ونفسياً، بحيث يكون فيما بعد فرداً صالحاً في المجتمع.

الحديث "أنت أحقّ به ما لم تنكحي"، الذي عوّّل عليه الفقهاء في إسقاط حضانة الأم المتزوجة بأجنبي، علينا أن نفهمه بناء على مقاصد الشريعة، فإذا نحن حكمنا بحضانة الطفل لأمه بعد زواجها لأن الأم أحق وأشفق، لكنه لم يلقَ الرعاية المطلوبة، وعمول بقسوة، وتذمر من زوج أمه، نكون في هذه الحالة خالفنا مقصد الشريعة من الحضانة، وكذلك إذا حكمنا بحضانة الطفل لوالده، أو لأحد أقربائه من بعد زواج أمه من أجنبي، ولكنه عومل عند حاضنه معاملة سيئة، وتعرّض للإهانة، والمذلة، نكون في هذه الحالة خالفنا مقصد الشريعة أيضاً.

يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً".^(١١٨) ويقول العز بن عبد السلام: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل".^(١١٩) ويقول الدريني: "يلزم المجتهد النظر في مآلات الأفعال، ويكتيفها بالمشروعية، أو عدمها على ضوء تلك المآلات، أو النتائج التي هي مصالح، أو مفساد راجحة".^(١٢٠)

لذا كان من الواجب عند إصدار فتوى، أو إعطاء حكم قضائي في المسألة موضوع البحث مراعاة مصلحة المحضون،

فإذا كانت مصلحته مع أمه يُحكم بإعطائها حضانتها، وإن كانت مصلحته مع أبيه، أو أحد محارمه، يُحكم بإعطائه حضانتها.

ومثل هذه الفتوى أو الحكم يتفق مع القاعدة الفقهية: الضرر يُزال.^(١٢١) فالمحضون عندما يلحقه ضرر سواء أكان عند أمه، أم أبيه، أم غيرهما، يجب في هذه الحالة إزالة الضرر. وهذه القاعدة الفقهية تُعدّ مبدأً عظيمًا ومُحكماً عملت الشريعة على تطبيقه في كل أبواب الفقه الإسلامي، وتُعدّ أيضاً أساساً لقاعدة المصلحة في الشريعة الإسلامية.

وهذه القاعدة مستمدة من قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار".^(١٢٢) ويُفيد الحديث أن الضرر المنهي عنه قد يكون واقعاً، أو متوقعاً، فإذا كان واقعاً يجب إزالته سواء أكان ناشئاً عن فعل غير مشروع في الأصل، أم عن فعل مشروع. والضرر إذا كان متوقعاً وجب دفعه، لأن دفع الضرر قبل الوقوع أولى من رفعه، وإزالته بعد حدوثه.^(١٢٣) وهناك قاعدة فقهية تنص على: الضرر يُدفع بقدر الإمكان.^(١٢٤) وللدولة أن تسن قوانين من أجل دفع الضرر عن أفراد المجتمع كباراً وصغاراً قبل وقوعه.

وما ذهب إليه الباحثة يتفق مع رأي ابن عابدين الحنفي الذي ذكر كلاماً جميلاً في المسألة، سبق ذكره، وخلاصته أنه يجب على

المفتي، أو القاضي أن يراعي في حكمه ما فيه صلاح المحضون، فعنده أن مدار الحضانة على ما فيه نفع المحضون، ومصلحته.

وفي رأيي المتواضع أن ما ذهب إليه ابن عابدين ما هو إلا تطبيق لدليل الاستحسان الذي اعتمد عليه الحنفية في كثير من أحكامهم الفقهية، واستحسان ابن عابدين هنا ليس قائماً على الهوى، والرغبة، والتشهي، وإنما هو قائم على ما عُلِمَ من مقصد الشارع.

وابن عابدين وغيره من فقهاء المذهب الحنفي في أخذهم بالاستحسان يكونون قد أخذوا بالمصالح المرسلة.^(١٢٥) يقول الدواليبي: "لا يُعقل أن من يقول بالاستحسان لا يقول بالاستصلاح (المصالح المرسلة)، لأن الاستحسان هو نهاية الشوط، فمن بلغها فقد اجتاز ما دونها".^(١٢٦)

ما ذهب إليه ابن عابدين في جعله مدار الحضانة على نفع المحضون، لقي قبولاً واستحساناً من قبل بعض قوانين الأحوال الشخصية العربية، كالقانون العراقي، والإماراتي، والتونسي، والمغربي.

أرى أن قانون الأحوال الشخصية الأردني فيما ذهب إليه من إسقاط حضانة المرأة المتزوجة بأجنبي، لم يعتمد على أساس متين، ولم يلتفت إلى مصلحة المحضون،

فليست العبرة بزواج الأم من أجنبي، وإنما العبرة بمصلحة المحضون. فينبغي أن يُترك الأمر بيد القاضي لأن يراعي ما فيه نفع وخير، وما هو أصلح للمحضون، فإذا كان زوج الحاضنة الأجنبي حنوناً، وعطوفاً، ومُشفقاً على المحضون، أبقى القاضي الحضانة لها. وإذا كان الحاضن قريباً للمحضون لكنه لا يعطف على المحضون، ولا يُشفق عليه، ويُعامله معاملة سيئة، أخذ القاضي المحضون منه.

إن على القاضي أن يضع نصب عينيه مصلحة المحضون آخذاً بعين الاعتبار الحكمة التي من أجلها شرعت الحضانة، والقواعد الفقهية، كقاعدة: "الضرر يُزال"^(١٢٧) وقاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"^(١٢٨) وقاعدة: "العادة محكمة"^(١٢٩) وقاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"^(١٣٠)، وقاعدة: "تصرف الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة"^(١٣١). وأن القائلين بسقوط حضانة الأم المتزوجة من أجنبي لم يعتمدوا على نص قطعي من القرآن الكريم، أو السنة النبوية.

المحضون هو الطرف الأضعف في المسألة لذا يتوجب حمايته في جميع الأحوال، فزواج الأم من أجنبي لا يُسقط حضانتها تلقائياً وبقوة القانون.^(١٣٢) فلا يصلح أن يُبعد الطفل عن أمّه إلا في حالة الضرورة،

وبخاصة في الأعوام الأولى من عمره، لأنها تعطف عليه بالفطرة، ولا تذخر وسعاً في سبيل راحته وإسعاده.

إن العدالة، والمحافظة على الحقوق، ورعاية مصلحة الطفل، وأقربائه، وتحقيق الانسجام بين النصوص الشرعية، ومراعاة مقصد الشريعة في تشريع الحضانة، يدفعني إلى القول بضرورة تعديل المادة (١٧١) فقرة (ب) من قانون الأحوال الشخصية الأردني التي تنص على: "يُشترط في مستحق الحضانة إذا كان من النساء أن لا تكون متزوجة بغير مُحرم من الصغير".

وتقترح الباحثة التعديل الآتي: يُشترط في الحاضن إذا كانت امرأة أن تكون خالية من زوج دخل بها، إلا إذا قُدرت المحكمة خلاف ذلك لمصلحة المحضون.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى عدة نتائج أجمالها على النحو الآتي:

أولاً: للحضانة أهمية كبيرة في تنشئة المحضون تنشئة صحيحة وسليمة، تقوم على المودة، والمحبة، والحنان، والعطف، وبعيداً عن المذلة، والمهانة، وسوء المعاملة، ليصبح المحضون في المستقبل فرداً صالحاً مستقراً نفسياً.

ثانياً: جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، يرون أن حضانة الأم المتزوجة بأجنبي تسقط حضانتها، وخالفهم ابن حزم الذي يرى بأن الحضانة لا تسقط بالزواج.

ثالثاً: استثنى المالكية حالات عديدة لا تسقط فيها حضانة الأم المتزوجة بعد زواجها بأجنبي.

رابعاً: ذهب بعض الحنابلة إلى عدم سقوط حضانة الأم بالزواج من أجنبي إذا كان المحضون أنثى.

خامساً: لا يوجد نص قطعي على سقوط حضانة الأم بالزواج بأجنبي، فالمسألة اجتهادية، ويظهر أن الأخبار المستدل بها في هذه المسألة وقائع خاصة راعت كل واقعة مصلحة المحضون. وكان للمذهب الحنفي ممثلاً بابن عابدين فضل سبق في جعل مدار الحضانة قائم على مصلحة المحضون، مخالفين في ذلك المذاهب الفقهية الإسلامية الأخرى، وقد اعتمدت بعض قوانين الأحوال الشخصية على رأيه.

سادساً: قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية، بعضها ذهب إلى أن حضانة الأم تسقط بالزواج من أجنبي، كالقانون السوري، والمصري، والأردني. وبعضها

ذهب إلى عدم سقوط الحضانة بالزواج، لكنه ترك للمحكمة تقرير أحقية الأم، أو الأب بالحضانة في ضوء مصلحة المحضون، كالقانون العراقي، والإماراتي. وبعضها اشترط بعض الشروط لإعطاء الأم حضانة ابنها بعد زواجها من أجنبي، كالقانون المغربي، والتونسي.

سابعاً: عند إعطاء حكم قضائي في المسألة يجب مراعاة مصلحة المحضون، فإذا كانت مصلحته مع أمه يُحكم بإعطائها حضانتها، وإن كانت مصلحته مع أبيه، أو أحد محارمه، يُحكم بإعطائه حضانتها.

التوصيات:

توصي الباحثة بتعديل نص المادة (١٧١)، فقرة "ب" من قانون الأحوال الشخصية الأردني، لتصبح على النحو الآتي: يُشترط في الحاضن إذا كانت امرأة أن تكون خالية من زوج دخل بها، إلا إذا قُدّرت المحكمة خلاف ذلك لمصلحة المحضون. و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

- (١) محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٣م، (ط٣)، ج٤، ص١٥٣.
- (٢) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط،

- القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م، (ط٥)، ص١٨٨.
- (٣) محمد أمين بن عابدين (ت ١٢٥٢هـ/ ١٨٣٦م)، رد المختار على الدر المختار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ج٥، ص٢٥٢.
- (٤) محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ج٢، ص٥٢٦.
- (٥) محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ج٦، ص٥٠٤.
- (٦) علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ/ ١٤٨١م)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م، ج٢٤، ص٤٥٥.
- (٧) عبدالوهاب خلاف، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٨م، ج١، ص٢٠٧.
- (٨) محمد أحمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية،

- القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٧م، (٢ط)، ص ٤٠٦.
- (٩) عبدالرحمن الصابوني، الطلاق وآثاره، دمشق، جامعة دمشق، ٢٠٠٦م، ج ٢، ص ٢١٦.
- (١٠) محمد بن أحمد القرطبي (ت ٥٢٠هـ/ ١١٢٧م)، المقدمات والمهديات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٥٦٤.
- (١١) عبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ/ ١٢٢٤م)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٥م، (١ط)، ج ٩، ص ٢٩٨.
- (١٢) زين الدين بن ابراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠هـ/ ١٥٦٣م)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ٢ط، ج ٤، ص ١٨٠.
- (١٣) النووي، روضة الطالبين، ج ٦، ص ٥٠٤-٥٠٦. ابن عابدين، رد المحتار، ج ٥، ص ٢٥٣.
- (١٤) أحمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: سائد بكداش، عصمت الله، لبنان، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠م (١ط)، ج ٥، ص ٣٢٧.
- (١٥) محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م (١ط)، ج ٥، ص ٦٤٨. علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ٢٨٤.
- عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية (ت ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م)، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقيرة، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٣٧م، ج ٤، ص ١٥.
- عثمان بن علي الزيلعي (ت ٧٤٣هـ/ ١٣٤٣م)، تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٦م (١ط)، ج ٢، ص ٤٧. محمود بن أحمد بن بن مازة (ت ٦١٦هـ/ ١٢٢٠م)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، (١ط)، ج ٣، ص ١٧٨. مسعود ابن أحمد الكاساني (ت ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، (٢ط)، ج ٤، ص ٤٢.
- ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٥٦٥. عبدالرحمن بن محمد بن سليمان (داماد أفندي) (ت ١٠٧٨هـ/ ١٦٦٨م)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٤٨١.
- (١٦) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج ٣، ص ٤٧. الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٤، ص ٤٢. ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٥٦٥.
- (١٧) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٥٦٥.

- ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٤، ص ١٨٣.
- (١٨) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٥٦٥، ٥٦٦.
- (١٩) العيني، البناية، ج ٥، ص ٦٤٨.
- (٢٠) ابن رشد، المقدمات والممهدات، ج ١، ص ٥٦٩. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٥٢٩. مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، المدونة الكبرى، السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية، ج ٥، ص ٣٨.
- (٢١) عبدالله بن محمد الخطاب (ت ٩٥٤هـ/ ١٥٤٧م)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عمرات، القاهرة، دار عالم الكتب، ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٥٩٨. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٥٢٩. محمد الشنقيطي، لوامع الدرر في هتك أسرار المختصر، تحقيق: اليدالي بن الحاج أحمد، نواكشوط، دار الرضوان، ٢٠١٥م، (ط ١)، ج ٧، ص ٧٧٠.
- (٢٢) ابن رشد، المقدمات والممهدات، ج ١، ص ٥٦٩. الخطاب، مواهب الجليل، ج ٥، ص ٥٩٨.
- (٢٣) المرجع نفسه.
- (٢٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٦٨، ٥٦٩.
- (٢٥) محمد الشنقيطي، لوامع الدرر، ج ٧، ص ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣. الخطاب، مواهب الجليل، ج ٥، ص ٥٩٩. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٥٢٩.
- (٢٦) النووي، روضة الطالبين، ج ٦، ص ٥٠٦. أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٢م (ط ١)، ج ٤، ص ٦٤١. محمد نجيب المطيعي، المجموع شرح المهذب، جدة، مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠م، (ط ١)، ج ٢٠، ص ٢٢٣. محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء، ٢٠٠١م، ج ٦، ص ٢٤٠.
- (٢٧) النووي، روضة الطالبين، ج ٦، ص ٥٠٦.
- (٢٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٠٦.
- (٢٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٠٧، ٥٠٦.
- (٣٠) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٠٧.
- (٣١) المطيعي، تكملة المجموع، ج ٢٠، ص ٢٢٣.
- (٣٢) المرادوي، الإنصاف، ج ١، ص ١٦٤٩. منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/ ١٦٤١م)، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٨٣م، ج ٥، ص ٤٩٩. برهان الدين إبراهيم ابن مفلح، (ت ٨٨٤هـ/ ١٤٧٩م)، المبدع شرح المقنع، تحقيق: محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٧، ص ١٨٥. محمد بن أبي بكر بن القيم (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، (ط ٣)، ج ٥، ص ٤٣٢.
- (٣٣) ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ١٨٥.

- (٣٤) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٤٩٩.
عبد الله بن قدامة، الكافي في فقه الإمام
أحمد ابن حنبل، تحقيق: محمد فارس
ومسعد السعدني، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٩٩٤م، (ط ١)، ج ٣، ص ٢٤٦.
ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ١٨٥.
- (٣٥) ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ١٨٦. ابن
القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٣٣.
- (٣٦) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٤٩٩.
ابن مفلح، المبدع، ج ٧، ص ١٨٦.
- (٣٧) ابن قدامة، الكافي، ج ٣، ص ٢٤٦. ابن
مفلح، المبدع، ج ٧، ص ١٨٥.
- (٣٨) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٣٣.
- (٣٩) الموصلي، الاختيار، ج ٤، ص ١٤.
الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٤، ص ٤٢.
- (٤٠) ابن رشد، المقدمات والممهّدات، ج ١،
ص ٥٦٣.
- (٤١) الشيرازي، المهذب، ج ٤، ص ٦٣٩. علي
ابن محمد الماوردي (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)،
الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض،
عادل أحمد عبدالموجود، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٩٩٩م، (ط ١)، ج ١١، ص ٥٠٥.
- (٤٢) البهوتي، كشف القناع، ج ٥، ص ٤٩٦.
ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ١٩٤.
- (٤٣) سليمان بن الأشعث السجستاني (ت
٢٧٥هـ / ٨٨٨م)، سنن أبي داود،
كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد،
رقم (٢٢٧٦)، حديث حسن.
- (٤٤) علي بن سلطان القاري (ت ١٠١٤هـ /
١٦٠٥م)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة
المصابيح، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٢م،
ج ٦، ص ٢٢١٠.
- (٤٥) علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ /
١٠٦٤م)، المحلى بالآثار، تحقيق: عبدالغفار
البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية،
٢٠٠٢م، (ط ١)، ج ١٠، ص ١٤٧.
- (٤٦) الصنعاني، سبل السلام، ج ٣، ص ٦١٨.
- (٤٧) عبدالرزاق بن همام الصنعاني، مصنف
عبدالرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن
الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي،
١٩٨٣م، (ط ٢)، ج ٦، ص ١٤٧، باب ما
يكراه عليه من النكاح فلا يجوز رقم
(١٠٣٠٤)، حديث مرسل.
- (٤٨) زيد بن محمد المدخلي، الأفنان الندية
شرح منظومة السبل السوية، الإسكندرية،
دار علماء السلف، ١٩٩٣م، (ط ٢)، ج ٥،
ص ٥٩.
- (٤٩) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٧.
- (٥٠) الصنعاني، مصنف عبدالرزاق، كتاب
الطلاق، باب أي الأبوين أحق بالولد،
رقم (١٢٦٠١). حديث مرسل.
- (٥١) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٥١.
- (٥٢) الصنعاني، مصنف عبدالرزاق، كتاب
الطلاق، باب أي الأبوين أحق بالولد،
رقم (١٢٦٠٧).
- (٥٣) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٠٧.

- الصنعاني، مصنف عبدالرزاق، ج ٧، ص ١٥٨.
- (٥٤) محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١م)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، الإمارات العربية المتحدة، مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٤م، (ط ١)، ج ٥، ص ١٧١.
- (٥٥) المطيعي، تكملة المجموع، ج ١٨، ص ٣٢٥. عبد الله إبراهيم الكيلاني، السياسة الشرعية مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي، عمان، دار الفرقان، ٢٠٠٩م، (ط ١)، ص ١٤٠.
- (٥٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٤، ص ٤٢.
- (٥٧) ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٣٠٦.
- (٥٨) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٦.
- (٥٩) المرجع السابق.
- (٦٠) المطيعي، تكملة المجموع، ج ١٨، ص ٣٢٥.
- الكيلاني، السياسة الشرعية، ص ١٤٠.
- (٦١) النووي، المجموع، ج ١٨، ص ٣٢٥.
- (٦٢) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٣. أحمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، أحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ١٠٥.
- (٦٣) محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، صحيح البخاري، بيروت، دار ابن كثير، ١٩٩٣م، (ط ١)، كتاب الوصايا، باب استخدام التيمم في السفر والحضر، رقم (٢٦١٦).
- (٦٤) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٦.
- (٦٥) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٠٩.
- (٦٦) علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٧٠٨هـ/ ١٣٠٨م)، مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٩٤م، باب في زينب بنت أبي سلمة، رقم (١٥٤١١).
- (٦٧) الماوردي، الحاوي، ج ١١، ص ٥٠٥.
- (٦٨) البخاري، صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، رقم (٤٠٠٥).
- (٦٩) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٩.
- (٧٠) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٤، ص ٤١.
- (٧١) القرطبي، المقدمات والمهدات، ج ١، ص ٥٦٤.
- (٧٢) الماوردي، الحاوي، ج ١١، ص ٥٠٥.
- (٧٣) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ١٩٤.
- (٧٤) النووي، المجموع، ج ٢٠، ص ٢٢٣.
- (٧٥) سبق تخريجه، هامش (٦٨)، ص ٣٠.
- (٧٦) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٣٧.
- (٧٧) النووي، المجموع، ج ٢٠، ص ٢٢٧.
- الصنعاني، سبل السلام، ج ٢، ص ٦١٩.
- (٧٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، رقم (٥٦٢٦).
- (٧٩) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٤.
- (٨٠) قانون الأحوال الشخصية السوري، رقم (٥٩)، عام ١٩٥٣م.
- (٨١) قانون الأحوال الشخصية المصري، رقم

- (١٠٠)، عام ١٩٨٥ م.
- (٨٢) قانون الأحوال الشخصية التونسي، رقم (٦٦)، عام ١٩٥٦ م.
- (٨٣) قانون الأحوال الشخصية العراقي، رقم (١٨٨)، عام ١٩٥٩ م.
- (٨٤) قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، رقم (٢٨)، لعام ٢٠٠٥ م.
- (٨٥) قانون الأحوال الشخصية الجزائري، رقم (٢-٥)، عام ٢٠٠٥ م.
- (٨٦) قانون الأحوال الشخصية المغربي، رقم (١٥، ١٠٢)، عام ٢٠١٦ م.
- (٨٧) قانون الأحوال الشخصية الأردني، رقم (٣٦)، لسنة ٢٠١٠ م.
- (٨٨) سبق تخريجه، هامش (٣٩) ص ٢٨.
- (٨٩) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٧.
- (٩٠) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ج ٢، ص ٢٥٨.
- (٩١) عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢هـ / ١٣٦٠م)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، بيروت، دار الريان، ١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٣، ص ٢٦٥.
- (٩٢) الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٣، ص ٢٢٧.
- (٩٣) محمد بن عبدالله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، المستدرک علی الصحيحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٢٢٥. محمد عليوي ناصر، الحضانة بين الشريعة والقانون، ص ١٠٦.
- (٩٤) عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت ٣٢٧هـ / ٩٣٨م)، الجرح والتعديل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م، (ط ١)، ج ٦، ص ٢٣٨. محمد ابن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، المغني في الضعفاء، تحقيق: حازم القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ١٤٥. أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، تهذيب التهذيب، الهند، دائرة المعارف، ١٩٠٨م، (ط ١)، ج ٩، ص ٢٦٧. السيوطي، تدريب الراوي، ج ٢، ص ٢٥٧. محمد عليوي، الحضانة، ص ١٠٥.
- (٩٥) محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ / ١٠٩٦م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣م، ج ٥، ص ٢١٥.
- (٩٦) محمد عليوي، الحضانة بين الشريعة والقانون، ص ١٠٧.
- (٩٧) انظر: ص ١٢ من البحث.
- (٩٨) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٠٧.
- (٩٩) انظر: رواية الحديث كاملة من البحث.
- (١٠٠) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٠٧.
- (١٠١) انظر: ص ١٢ من البحث.
- (١٠٢) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٢، ص ٤٠٨.
- (١٠٣) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٥، ص ٤٠٩.

- محمد عليوي ناصر، الحضانة بين الشريعة والقانون، ص ١٠٤.
- (١٠٤) انظر: ص ٢٢٢ من البحث.
- (١٠٥) ابن حزم، المحلى، ج ١٠، ص ١٤٤.
- (١٠٦) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ/١٤١٤م)، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م، (ط ٨)، ج ١، ص ١٠٤.
- (١٠٧) الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٦م، (ط ١)، ج ٨، ص ٦٣. عبدالله بن عمر البضاوي (ت ٦٧٥هـ/١٢٨٦م)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٤، ص ٢١٤. عبدالله بن أحمد النسفي (ت ٧١٠هـ/١٣١٠م)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي، بيروت، دار الكلم الطيب، ١٩٩٨م، (ط ١)، ج ٣، ص ٢١٥.
- (١٠٨) محمد عليوي ناصر، الحضانة بين الشريعة والقانون، ص ١٠٤.
- (١٠٩) محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م، (ط ٣)، ج ١٠، ص ٢٩.
- (١١٠) المرجع نفسه، ج ٦، ص ٤٥٨.
- (١١١) محمد عليوي ناصر، الحضانة بين الشريعة والقانون، ص ١٠٠، ١٠١.
- (١١٢) سعاد إبراهيم صالح، علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية، جدة، دار تهامة، ١٩٨٠م، (ط ١)، ص ١١١.
- (١١٣) الصابوني، الطلاق وآثاره، ج ٢، ص ٢٢٩.
- (١١٤) المرجع نفسه.
- (١١٥) بلتاجي، الأحوال الشخصية، ص ١٨٧.
- (١١٦) تشوار حميدو زكية، مصلحة المحضون في ضوء الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م (ط ١)، ص ٥٨٣.
- (١١٧) المرجع نفسه، ص ٥٨٤.
- (١١٨) إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: محمد الخضر حسين، بيروت، دمشق، دار الفكر، ج ٤، ص ٢٠١. فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م، (ط ٣)، ص ٩٢.
- (١١٩) العز بن عبد العزيز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ/١٢٦١م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ١٠٩.
- (١٢٠) الدريني، نظرية التعسف، ص ١٧٥.
- (١٢١) عبد الرحمن بن محمد السيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، الأشباه والنظائر،

- بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م،
(ط١)، ص ٨٣.
- (١٢٢) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأقضية،
باب القضاء في المرفق، رقم (١٤٦١)،
حديث حسن.
- (١٢٣) الدريني، نظرية التعسف، ص ٩٢.
- (١٢٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، ج ١،
ص ٨٣. إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت
٩٧٠هـ / ١٥٦٣م)، الأشباه والنظائر،
تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٩٩٩م، (ط١) ج ١، ص ٧٥.
- (١٢٥) مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح
والمصالح المرسله، دمشق، دار القلم،
١٩٨٨م، (ط١)، ص ٦١.
- (١٢٦) محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى
علم أصول الفقه، دمشق، جامعة دمشق،
١٩٥٥م، (ط٣)، ص ٢١٤. الزرقا،
الاستصلاح، ص ٦٥.
- (١٢٧) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٣.
- (١٢٨) المرجع نفسه.
- (١٢٩) المرجع نفسه، ص ٨٩.
- (١٣٠) المرجع نفسه.
- (١٣١) المرجع نفسه، ص ١٢١.
- (١٣٢) تشوار زكية، مصلحة المحضون، ص ٥٩٣.

سبب نزول قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾

(دراسة نقدية)

د. فهد بن عامر السعيد* و أ.د. زياد عواد أبو حماد**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١١/١١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٢٧ م

ملخص

تناول هذا البحث دراسة سبب نزول قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤]، ويهدف إلى جمع رواياته من جميع مظانها، ودراسة وتحليل أسانيد هذه الروايات ومناقشتها، وبيان انسجام سبب النزول للآية مقارنة بالآيات السابقة واللاحقة، وذلك من أجل الوصول إلى الحكم الراجح في هذه الرواية، وقد تبين لنا أن هذا النص ليس حديثاً مرفوعاً للنبي ﷺ، وأن رواية أبي الجوزاء الموقوفة عليه والتي خلت من ذكر المرأة الحسناء أرجح من رواية ابن عباس الموقوفة عليه والتي اشتملت على ذكر المرأة الحسناء، وأن النص الذي نقل عن ابن عباس لا يصلح أن يكون سبباً لنزول الآية؛ فالسورة مكية بالاتفاق وصلاة الجماعة كانت في المدينة، والسبب لا يتفق مع سياق الآيات في السورة الكريمة، وهناك أقوال أخرى نقلت عن ابن عباس هي أقرب لسياق الآيات ومثلها عن أئمة التفسير.

Abstract

This study aims at exploring the reason of the revelation of this verse (Surat Al-Hijr, 24): “And We have already known the preceding [generations] among you, and We have already known the later [ones to come]. The study collected the narrated versions of the reasons from all the known references to be thoroughly studied, analyzed, and discussed in harmony with the reasons for the revelation of the surrounding verses.

* باحث، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان.

** أستاذ، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان.

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياى أبو حماد

The study revealed that this text is not a saying of the Prophet (PBUH), and that the narration of Abul-Jawza', which has failed to mention the beautiful woman, is more likely than the narration of Ibn Abbas who mentioned the beautiful woman. Thus, Ibn Abbas' narration is not relevant with the reason for the revelation of this verse. This is because Surat Al-Hijr was revealed in Makkah and the group prayer was in Madinah. The reason also is not consistent with the context of the verses in Surat Al-Hijr. There are other narrated versions for Ibn Abbas and imams of interpretation that are suitable to the context of the verses.

مقدمة:

يراها، وكان بعضهم يكون فى آخر الصف،
فإذا ركع؛ قال هكذا ونظر من تحت إبطه،
فنزلت هذه الآية.

مشكلة الدراسة:

بالرغم من جهود العلماء الكبيرة فى
جمع روايات أسباب النزول وتصنيفها من
وقت مبكر، إلا أن بعض تلك الروايات
بحاجة إلى دراسة وتحليل، ومنها الرواية التى
يتناولها هذا البحث حيث اختلف العلماء
بين مصحح ومضعف لها بناء على الخلط
الحاصل فى أسماء الرواة وطبقاتهم، وتحليل
متن الرواية وربطه مع سياق الآيات فى
السورة. وجاءت هذه الدراسة للإجابة عن
الأسئلة التالية:

١- ما قوة الروايات التى ذكرت سبب
النزول هذا؟

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على أشرف خلق الله أجمعين وعلى آله
الطيبين وصحابه الكرام المخلصين وعلى من
سار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن علم أسباب النزول من
العلوم الشريفة التى اهتم بها علماءنا لما له
من أهمية بالغة فى فهم القرآن الكريم، وقد
اشتبهت أسباب نزول كثيرة بين العامة
والخاصة، ومن بينها سبب نزول الآية
الكريمة: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ
وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤]
حيث روى أن ابن عباس قال: كانت تصلى
خلف النبي ﷺ، امرأة حسنة فى آخر النساء،
وكان بعضهم يتقدم فى الصف الأول لثلاث

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياد أبو حماد

٢- من قام بتصحيح أو تضعيف هذه الروايات؟

٣- ما مدى انسجام متن الرواية مع ترتيبها في النظم القرآني؟

٤- ما الحكم النهائي للرواية من حيث السند والمتن؟

أهداف الدراسة:

هذه الدراسة تهدف إلى الأمور التالية:

١- جمع روايات سبب النزول هذا من جميع مظانها.

٢- دراسة وتحليل أسانيد هذه الروايات ومناقشة من قال بضعفها أو صحتها.

٣- تحليل انسجام سبب النزول للآية مقارنة بالآيات السابقة واللاحقة.

٤- الوصول إلى الحكم الراجح في هذه الرواية بعد نقد السند والمتن.

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية هذه الدراسة في الوصول إلى الحكم الراجح في هذه الرواية.

دراسات سابقة:

لم نجد دراسة تستوفي حق هذا الحديث من النقاش والتحليل والاستنتاج، غير أن خالد بن سليمان المزيني في أطروحته للدكتوراه التي نشرت بعنوان المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، الطبعة

الأولى (١٤٢٧هـ)، دار ابن الجوزي، قد ذكر هذا الحديث، وأشار على طرقة في الحاشية ونقل أقوال المفسرين في معنى الآيات ثم حكم عليه بالضعف، إلا أنه لم يقيم بدراسة نقدية متكاملة لسند الحديث ومثله ووقع بخطأ تضعيف النكري مع أنه ثقة نتيجة للخلط بين الرواة كما سنبينه لاحقاً.

منهج الدراسة:

- المنهج الاستقرائي في جمع كل طرق الحديث من بطون أمهات الكتب الحديثية وجمع أقوال العلماء في نقد سند ومتن الروايات.

- المنهج النقدي في نقد سند الروايات والحكم العام على الحديث من ناحية السند ومن ناحية المتن.

وجاء هذا البحث في تمهيد ومطلبين وخاتمة:

- التمهيد.

- المطلب الأول: نقد سند الرواية.

- المطلب الثاني: نقد متن الرواية.

ثم الخاتمة، وذكرت فيها نتيجة البحث.

نسأل الله العلي القدير أن نكون قد وفقنا فيما جمعنا وحررنا، فإن أصبنا فمن الله وإن أخطأنا فمن أنفسنا.

والله هو الولي والمستعان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخِيرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

التمهيد:

ذكر المفسرون أقوالاً متعددة في سبب نزول قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخِيرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤] والتي جاءت في سياق قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ۝ وَأَرْسَلْنَا الرِّيْحَ لَوَفِّحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخِيرِينَ ۝ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۝﴾ [الحجر: ٢١-٢٥].

فقد ذكر الواحدى في أسباب النزول قال: أخبرنا نصر بن أبى نصر الواعظ قال: أخبرنا أبو سعيد عبد الله بن محمد بن نصير الرازى قال: أخبرنا محمد بن أيوب الرازى أخبرنا سعيد بن منصور قال: حدثنا نوح بن قيس الطاحي قال: حدثنا عمرو بن مالك، عن أبى الجوزاء، عن ابن عباس قال: كانت تصلي خلف النبي ﷺ امرأة حسناء في آخر النساء، وكان بعضهم يتقدم إلى الصف الأول لثلاث يراها، وكان بعضهم يكون في الصف المؤخر فإذا ركع قال هكذا، ونظر من تحت إبطه، فنزلت: ﴿وَلَقَدْ

عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخِيرِينَ﴾^(١).

وجاء في كتب التفسير ذكر أسباب أخرى غير ها منها ما ذكره الشريبي في تفسيره قال: في سبب نزول هذه الآية قولان أحدهما: أن امرأة حسناء كانت تصلي خلف النبي ﷺ فكان بعضهم يستقدم حتى يكون في أول صف حتى لا يراها ويتأخر بعضهم حتى يكون آخر صف، فإذا ركع نظر من تحت إبطه فنزلت.

والثاني: أن النبي ﷺ حرّض على الصف الأول فازدحموا عليه، وقال قوم بيوتهم قاصية عن المسجد لنبيعن دورنا ولنشترين دوراً قريبة من المسجد حتى ندرك الصف المقدم فنزلت.^(٢)

وذكر سراج الدين الحنبلي في كتابه اللباب في علوم الكتاب في سبب نزولها أقوالاً ثلاثة فقال^(٣):

١- روى أبو الجوزاء، عن ابن عباس: كانت امرأة حسناء تصلي خلق النبي ﷺ فكان قوم يتقدمون إلى الصف الأول؛ لثلاث يرونها، وآخرون يتأخرون، ليرونها.

٢- وفي رواية: أن النساء كن يخرجن إلى الجماعة، فيقفن خلف الرجال، من النساء من في قلبها ريبة، فتقدم إلى أول صف

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

الأولى موقوفة على ابن عباس وفيها ذكر المرأة الحسنة، والثانية عن ابن عباس من دون ذكر المرأة الحسنة، الثالثة موقوفة على الراوى عنه أبى الجوزاء وأيضا من دون ذكر المرأة الحسنة.

الرواية الأولى: موقوفة على ابن عباس.

أخرجها أحمد بن حنبل^(٤) والترمذي^(٥) والنسائي في السنن الصغرى^(٦)، وابن ماجه^(٧)، وابن خزيمة^(٨)، وابن حبان^(٩)، والبيهقي في السنن الكبرى^(١٠)، والطبري في تفسيره^(١١)، والطيالسي^(١٢)، والبزار في البحر الزخار^(١٣). جميعهم من طريق نوح بن قيس عن عمرو بن مالك، عن أبى الجوزاء، عن ابن عباس قال: كانت امرأة حسنة تصلي خلف رسول الله ﷺ، قال: فكان بعض القوم يستقدم في الصف الأول لثلا يراها، ويستأخر بعضهم حتى يكون في الصف المؤخر، فإذا ركع نظر من تحت إبطيه، فأنزل الله في شأنها: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤].

صحح الحديث ابن حبان وابن خزيمة وذكراه في صحيحيهما، والحاكم في المستدرک. وكذلك صححه أحمد شاکر وقال وتعليل الترمذي وابن كثير ليس بعله^(١٤)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي^(١٥)

النساء؛ لتقرب من الرجال؛ فنزلت الآية، فقال النبي ﷺ: «خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها».

٣-وروري أن النبي ﷺ رغب في الصف الأول في الصلاة [فازدحم] الناس عليه؛ فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية.

وبالنظر في الثلاثة المذكورة والبحث في كتب الرواية فقد وجدنا التصريح بسبب النزول في السبب الأول المذكور وهو قصة المرأة الحسنة، أما السبب الثاني فإن حديث «خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها» مشهور في كتب الرواية لكن لم تصرح هذه الروايات بأنه سبب نزول الآية، وكذلك الثالث، ولعلها من اجتهادات المفسرين.

فالدراسة إذن ستكون على الرواية الأولى ونصها؛ عن ابن عباس، قال: كانت تصلي خلف النبي ﷺ امرأة حسنة في آخر النساء، وكان بعضهم يتقدم في الصف الأول لثلا يراها، وكان بعضهم يكون في آخر الصف، فإذا ركع؛ قال هكذا ونظر من تحت إبطه، فنزلت هذه الآية.

المطلب الأول: نقد سند الرواية.

ورد هذا السبب بروايات ثلاث؛

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

والسلسلة الصحيحة، وشعيب الأرناؤوط
أولا في تحقيقه لصحيح ابن حبان^(١٦) إلا أنه
رجع وضعف الحديث في تحقيق سنن ابن
ماجه وعزا سبب ذلك عمرو بن مالك
النكري^(١٧).

وضعفها ابن كثير وقد ورد فيه
حديث غريب جدا، وقال: وهذا الحديث
فيه نكارة شديدة^(١٨). والشيخ شعيب،
وذكرها الترمذي ولم يذكر فيها تصحيحاً
ولا تضعيفاً ولكنه صحح الرواية الموقوفة
على أبي الجوزاء مرجحاً لها.

وأمام هذا الاختلاف في الحكم لا بد
من دراسة ومناقشة هذه الأحكام.

أولاً: دراسة الرواة.

١- أبو الجوزاء هو أوس بن (عبدالله/ خالد)
الربيعي البصري (ت ٨٣هـ).

وثقه أبو زرعة وأبو حاتم الرازيين^(١٩)
وابن حبان^(٢٠)، تُكَلِّم فيه بأنه يرسل لبعض
الصحابة ولم يسمع منهم^(٢١). وقد ثبت
سماعه من ابن عباس.

٢- عمرو بن مالك النكري البصري
(ت ١٢٩هـ).

عند الرجوع لكتب الجرح والتعديل نجد
أن بعضهم قد خلط بين عمرو بن مالك
النكري وعمرو بن مالك الراسي، فجعلهما

واحداً، مع أن النكري من الطبقة السابعة
والراسي من العاشرة مع اختلاف شيوخهما
وتلاميذهما، قال ابن حجر^(٢٢) في الراسي:
ضعيف من العاشرة مات سنة ٢٤٠هـ،
والنكري: صدوق له أوهام من السابعة
مات ١٢٩هـ. إلا أن الخلط بينهما أثر في
الحكم على الحديث، ولذا لا بد من
التفصيل والبيان.

خلط بينهما ابن عدي في الكامل فقال:
عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ النُّكْرِيُّ بَصْرِيٌّ، مُنْكَرُ
الْحَدِيثِ عَنْ الثَّقَاتِ، وَيَسْرِقُ الْحَدِيثَ،
سَمِعْتُ أَبَا يَعْلَى يَقُولُ عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ
النُّكْرِيُّ كَانَ ضَعِيفًا، وَلِعَمْرُو غَيْرُ مَا ذَكَرْتُ
أَحَادِيثَ مُنَاكِيرَ بَعْضِهَا سَرْقَهَا مِنْ قَوْمِ
ثَقَاتٍ^(٢٣).

ولعل الخطأ وقع من ابن حبان فقد
ترجم للاثنتين بنفس الاسم مع أنه جعلهما
في طبقتين مختلفتين، فقال: عمرو بن مالك
النكري كنيته أبو مالك من أهل البصرة
يروى عن أبي الجوزاء روى عنه حماد بن
زيد وجعفر بن سليمان وابنه يحيى بن
عمرو ويعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه،
مات سنة تسع وعشرين ومائة^(٢٤).

وقال أيضاً: عمرو بن مالك النكري
من أهل البصرة يروي عن الفضيل بن
سليمان ثنا عنه إسحاق بن إبراهيم القاضي

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

وغيره من شيوخنا يغرب ويخطئ^(٢٥)، فجعل نسبهما النكري مع أن الثاني الراسبي. وقد فرق بينهما الذهبي، فقال: عمرو ابن مالك النكري، أبو يحيى، وقيل: أبو مالك. بصري صدوق، روى عن أبي الجوزاء أوس الربيعي، وعنه: حماد بن زيد، وجعفر بن سليمان، وعباد بن عباد، ونوح بن قيس الحداني، وآخرون، وابنه يحيى^(٢٦).

وقال: عمرو بن مالك، أبو عثمان الراسبي الغبري لا النكري، البصري. عن: سفيان بن عيينة، ويوسف بن عطية، وفضيل ابن سليمان النميري، ومروان بن معاوية، وعبد الأعلى بن عبد الأعلى. وعنه: الترمذي، وعبدان، ومحمد بن جرير الطبري، وإسحاق ابن إبراهيم المنجنيقي، وأبو يعلى الموصلي، وجماعة. فيه لين. وأما النكري ففي عصر الزهري^(٢٧).

وقال: عمرو بن مالك النكري أبو مالك والد يحيى بن عمرو وقعت المناكير في حديثه من رواية ابنه عنه وهو في نفسه صدوق للهجة مات سنة تسع وعشرين ومائة^(٢٨).

قال فيه ابن حبان: "يعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه"^(٢٩) ووثقه ابن معين^(٣٠)، وقال الذهبي: "وثق"^(٣١)، وقال في الميزان^(٣٢): ثقة، قال ابن حجر: "صدوق له أوهام"^(٣٣).

إلا أن شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لمسند أحمد قال فيه: «عمرو بن مالك النكري لا يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان فقد ذكره في الثقات» وقال: يخطئ ويغرب، وقال الحافظ في التقریب: صدوق له أوهام، وأخطأ الذهبي في الميزان والضعفاء فوثق عمرو بن مالك النكري مع أنه ذكره في الكاشف ولم يوثقه، وإنما اقتصر على قوله: وثق^(٣٤).

ونخلص من هذا أن النكري رواياته مقبولة إلا ما كان من روايات ابنه عنه، وهذه الرواية التي بين أيدينا ليست من رواية ابنه.

٣- نوح بن قيس الحداني البصري (ت ١٨٣هـ).

وثقه أحمد بن حنبل^(٣٥)، وقال ابن المديني: "صالح وليس بالقوي"^(٣٦) ووثقه ابن معين^(٣٧) مرة ومرة قال: "شيوخ صالح الحديث"^(٣٨)، وقال النسائي ليس به بأس^(٣٩)، قال أبو داود كان يتشيع وقال مرة ثقة وبلغني عن يحيى أنه كان يضعفه^(٤٠)، ووثقه العجلي^(٤١)، وقال الذهبي في الكاشف حسن الحديث وقد وثق^(٤٢)، وقال في الميزان صالح الحال^(٤٣)، قال ابن حجر: "صدوق رمي بالتشيع"^(٤٤).

الرواية الثانية: موقوفة على ابن عباس بدون ذكر المرأة الحسنة.

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

أخرجها الحاكم^(٤٥) قال: أخبرناه أبو بكر الشافعي، ثنا إسحاق بن الحسن، ثنا أبو حذيفة، ثنا سفيان، عن رجل، عن أبي الجوزاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «المستقدمين الصفوف المقدمة والمستأخرين الصفوف المؤخرة».

أبو بكر الشافعي هو محمد بن عبد الله ابن عبدويه ثقة^(٤٦)، وإسحاق بن الحسن هو الحربي ثقة^(٤٧) وأبو حذيفة هو موسى ابن مسعود النهدي، قال ابن حجر: صدوق سيء الحفظ^(٤٨). وسفيان هو الثوري، فالإسناد رواه ثقات إلا أن فيه راوياً مجهولاً، فالإسناد ضعيف، رواه الحاكم ولم يحكم عليه وسكت عنه الذهبي.

الرواية الثالثة: موقوفة على أبي الجوزاء وليس فيها ذكر المرأة الحسنة.

أخرجها الترمذي^(٤٩)، وعبد الرزاق الصنعاني في تفسيره^(٥٠) قال عن جعفر بن سليمان، قال: أخبرني عمرو بن مالك العنبري، قال: سمعت أبا الجوزاء، يقول: في قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ﴾ [الحجر: ٢٤]: في الصفوف في الصلاة و﴿الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤] موقوفة على ابن الجوزاء ومن دون كر قصة المرأة الحسنة. قال الترمذي: وهذا أشبه أن

يكون أصح من حديث نوح^(٥١).

دراسة الراوي جعفر بن سليمان: وثقه ابن معين^(٥٢). وثقه العجلي^(٥٣) وقال ابن سعد: كان ثقة فيه ضعف^(٥٤).

قال أحمد: جعفر بن سليمان لا بأس به، فقليل له إن سليمان بن حرب يقول: لا يكتب حديثه، فقال: حماد بن زيد لم يكن ينهى عنه، إنما كان يتشيع وكان يحدث بأحاديث - يعني في فضل على كرم الله وجهه - وأهل البصرة يغفلون في على ﷺ، وعامة حديثه رقائيق روى عنه عبد الرحمن ابن مهدي وغيره^(٥٥).

قال ابن حبان: وكان جعفر بن سليمان من الثقات المتقنين في الروايات غير إنه كان يتحل الميل إلى أهل البيت ولم يكن بداعية إلى مذهبه وليس بين أهل الحديث من أئمتنا خلاف أن الصدوق المتقن إذا كان فيه بدعة ولم يكن يدعو إليها أن الاحتجاج بأخباره جائز^(٥٦).

قال ابن عدي: حسن الحديث، وهو معروف في التشيع وجمع الرقاق وأرجو أنه لا بأس به، وقال: وأحاديثه ليست بالمنكرة وما كان منها منكراً فلعل البلاء فيه من الراوي عنه، وهو عندي ممن يجب أن يقبل حديثه^(٥٧).

قال ابن شاهين: ثقة يتشيع ليس به بأس^(٥٨).

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياد أبو حماد

موثق^(٦٦). قال ابن حجر: صدوق زاهد لكنه كان يتشيع^(٦٧).

نخلص من هذا بأن جعفر ثقة تكلم فيه من جهة تشيعه ولكنه ليس متعصباً ولا داعية، وتكلم فيه من جهة روايته عن ثابت. والحديث الذي بين أيدينا ليس في موضوع بدعته التشيع، ولا يرويه عن ثابت، إذن فلا إشكال في الرواية وهي صحيحة من جهة السند.

المناقشة والترجيح بين الروايات:

تبين لنا مما سبق أن الرواية الأولى اختلفت في صحتها وضعفها بناء على الخلط في ترجمة النكري، لكن الراجح أنها صحيحة، والرواية الثانية ضعيفة وهي متابعة للرواية الأولى إلا أن المتابع مجهول، وتخالفها بعدم ذكر قصة المرأة الحسنة، أما الثالثة فهي صحيحة إلا أنها موقوفة على أبي الجوزاء، وكلاهما الأولى والثالثة مدارهما عمرو بن مالك النكري، واختلف عليه فرواها نوح بن قيس موقوفة على ابن عباس مع ذكر المرأة الحسنة، وجعفر رواها موقوفة على أبي الجوزاء بدون ذكر المرأة الحسنة.

وقد اختلف العلماء في الترجيح بين الروايتين.

١- رجح الامام الترمذي رواية جعفر الموقوفة على أبي الجوزاء وقال: وهذا أشبه

قال ابن شاهين: قال محمد بن عبدالله ابن عمار: هو ضعيف، وقال: وهذا الخلاف في جعفر من ابن عمار في ضعفه، ومن يحبى ابن سعيد في تركه لعلّة المذهب. لأنه يُروى عنه أنه قيل له: تشتم أبا بكر وعمر؟ فقال شتمهما لا ولكن بغضاً، ما شئت، وهو أستاذ عبدالرزاق، وقيل لعبدالرزاق: ممن أخذت التشيع؟ فقال: من جعفر بن سليمان، وما رأيت من طعن في حديثه إلا محمد بن عبدالله بن عمار الموصلي^(٥٩).

قال على ابن المديني: أكثر جعفر عن ثابت وكتب مراسيل وفيها أحاديث مناكير عن ثابت عَنِ النَّبِيِّ ﷺ^(٦٠).

قال البخاري: يخالف في بعض حديثه^(٦١).

وقال البزار لم نسمع أحداً يطعن عليه في الحديث ولا في خطأ فيه إنما ذكرت عنه شيعيته وأما حديثه فمستقيم^(٦٢).

ووثقه الذهبي ورد عنه موضوع المغالاة في التشيع، فقال: ثقة فيه شيء مع كثرة علومه^(٦٣). وقال: صدوق صالح ثقة مشهور^(٦٤)، وقال: وفي صحة هذه عنه نظر، فإنه لم يكن رافضياً، حاشاه، وقال زكريا الساجي: قوله بغضاً يا لك إنما عني به جارين له، كان قد تأذى بهما اسمهما أبو بكر، وعمر^(٦٥). وذكره في كتابه من تكلم فيه وهو

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخْرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

أن يكون أصح من حديث نوح^(٦٨).

٢- وكذلك ابن كثير ضمنا عندما حكم على رواية ابن عباس بالغرابة والنكارة.

٣- والقرطبي حيث قال: وروى عن أبي الجوزاء ولم يذكر ابن عباس. وهو أصح^(٦٩).

٤- إلا أن الألباني رجح الرواية الموقوفة على ابن عباس ورد إعلال الترمذي وابن كثير حيث قال: وهذا الإعلال ليس بشيء عندي وذلك من وجوه:

أولاً: إرسال جعفر بن سليمان للحديث، ومخالفته لنوح بن قيس لا تضر، لأنه لو كان في الثقة في مرتبة نوح، لورد هنا القاعدة المعروفة في علم المصطلح: زيادة الثقة مقبولة. فكيف وهو دونه الثقة؟ فإنه وإن كان من رجال مسلم فقد ضعفه غير واحد من الأئمة، منهم البخاري، فقال: "يخالف في بعض حديثه". وهذا وإن كان لا يسقط حديثه بالمرّة، فإنه يسقطه عن المرتبة العليا من الصحة. ويجعله لا يعتد به عند المخالفة، وإذا كان الأمر كذلك، فوصل نوح بن أبي قيس مقدم على إرسال جعفر، لأنه أوثق منه ولأن الوصل زيادة من ثقة فيجب قبولها.

ثانياً: الغرابة التي أشار إليها منفية بمحيي أصل الحديث من طرق أخرى ولو باختصار. فقال الحاكم عقب ما نقلته من كلامه السابق: "وله أصل من حديث سفيان

الثوري، أخبرناه أبو بكر الشافعي: حدثنا إسحاق بن الحسن حدثنا أبو حذيفة حدثنا سفيان عن رجل عن أبي الجوزاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ﴿الْمُسْتَقْدِمِينَ﴾: الصفوف المقدمة، و﴿الْمُسْتَخْرِينَ﴾: الصفوف المؤخرة. روى الطبري عن المعتمر بن سليمان عن أبيه عن رجل: أخبرنا عن مروان بن الحكم أنه قال: كان أناس يستأخرون في الصفوف من أجل النساء، قال: فأنزل الله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخْرِينَ﴾. وأخرج بن مردويه عن داود بن صالح قال: قال سهل بن حنيف الأنصاري: أتدرون فيم أنزلت: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ...﴾ الآية؟ قلت: في سبيل الله، قال: لا، ولكنها في صفوف الصلاة^(٧٠).

قلت (الألباني): فهذه الروايات وإن كانت لا تخلو من ضعف، فبعضها يشد بعضاً، فهي صالحة للاستشهاد ويدل مجموعها على أن الآية الكريمة نزلت في صفوف الصلاة، فأين الغرابة؟! وإن كان المقصود بها غرابة المعنى ومباينة تفسير الآية بما دل عليه سبب النزول لما قبلها من الآيات: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحٍ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياد أبو حماد

يَخْرُجِينَ ﴿٢٢﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ
الْوَارِثُونَ ﴿٢٣﴾ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ
مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ﴿٢٤﴾ وَإِنَّ
رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥﴾
[الحجر: ٢٢-٢٥].

فالجواب: أن المعنى المستفاد من سبب
النزول ليس مباحثاً للعموم الذي تدل عليه
الآية بسباقها وسياقها، ومن المعلوم أن العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، قال
العلامة الآلوسى^(٧١): "ومن هنا قال بعضهم:
الأولى الحمل على العموم، أي: علمنا من
اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت
والإسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك". وهو
يشير بذلك إلى الإمام ابن جرير رحمه الله،
فإنه اختار حمل الآية على العموم المذكور ثم
قال: "وجائز أن تكون نزلت في شأن
المستقدمين في الصف لشأن النساء،
والمستأخرين فيه لذلك، ثم يكون الله ﷻ عم
بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جل ثناؤه
لهم: قد علمنا ما مضى من الخلق
وأحصيناها وما كانوا يعملون ومن هو حي
منكم، ومن هو حادث بعدكم أيها الناس!
وأعمال جميعكم، خيرها وشرها، وأحصينا
جميع ذلك، ونحن نحشرهم جميعهم فنجازي
كلاً بأعماله إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشرّاً،

فيكون ذلك تهديداً ووعيداً للمستأخرين
في الصفوف لشأن النساء، ولكل من تعدى
حد الله وعمل بغير ما أذن له به، ووعداً
لمن تقدم في الصفوف لسبب النساء، وسارع
إلى محبة الله ورضوانه في أفعاله كلها أ.هـ.
الآلوسى. وهذا في غاية التحقيق كما ترى.
جزاه الله خيراً.

ثالثاً: وأما النكارة الشديدة التي زعمها
ابن كثير رحمه الله، فالظاهر أنه يعني أنه من
غير المعقول أن يتأخر أحد من المصلين إلى
الصف الآخر لينظر إلى امرأة! وجوابنا عليه،
أنهم قد قالوا: إذا ورد الأثر بطل النظر،
فبعد ثبوت الحديث لا مجال لاستنكار ما
تضمنه من الواقع، ولو أننا فتحنا باب
الاستنكار لمجرد الاستبعاد العقلي للزم إنكار
كثير من الأحاديث الصحيحة، وهذا ليس
من شأن أهل السنة والحديث، بل هو من
دأب المعتزلة وأهل الأهواء. ثم ما المانع أن
يكون أولئك الناس المستأخرون من المنافقين
الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر؟ بل
وما المانع أن يكونوا من الذين دخلوا في
الإسلام حديثاً، ولما يتهذبوا بتهذيب
الإسلام، ولا تأدبوا بأدبه^(٧٢).

إلا أننا لا نقبل هذا الاعتراض من
الألباني على أئمة الحديث المتقدمين ونرده
بما يلي:

١- ترجيح الألباني نوح على جعفر نراه في غير محله فكلاهما ثقة واعتمد الألباني على قول البخاري يخالف في بعض حديثه، ولم يقل هذا غير البخاري، ولعله يقصد في رواياته عن ثابت، وهذه الرواية ليست عن ثابت، وابن عدي الذي سبر حديثه قال: وأحاديثه ليست بالمنكرة وما كان منها منكرا فلعل البلاء فيه من الراوي عنه، وهو عندي ممن يجب أن يقبل حديثه^(٧٣).

٢- أما الغرابة التي ردها من قول ابن كثير على أنها غرابة سند، وجاء بمتابعات وشواهد لذلك فيرد عليه بأن الغرابة التي يقصدها ابن كثير غرابة متن وليس غرابة سند ولذلك اتبعها بقوله نكارة شديدة، وأن المتابعات والشواهد التي جاء بها هي ضعيفة فيها مجاهيل لا تقوى على حمل نفسها فكيف ستسند غيرها وتخرجه من التفرد الذي ادعاه، وهي خالية من القصة التي استنكرها الترمذي وابن كثير وهي قصة المرأة الحسنة، وإذا افترضنا صحة ما قاله فهي شاهدة على الرواية الأخرى الخالية من ذكر المرأة الحسنة.

٣- وأما رده على نكارة المتن الذي قال بها ابن كثير، ففيه نوع مبالغة؛ فقله إذا ورد الأثر بطل النظر، هذا إذا لم تكن هناك علة في

المتن، والمتن هنا معلول كما سنبين، وقوله بأن النظر العقلي شأن المعتزلة وأهل الأهواء وليس شأن أهل السنة والحديث، فهذا كلام مردود وفيه طمس لقواعد المحدثين في النقد التي جعلت للعقل مجالا واسعا في نقد السند والمتن، وأما قوله وما المانع أن يكونوا من المنافقين فهو افتراض فيه ترف فكري وما الذي يحملنا على هذا الافتراض.

وقال عبدالرزاق مهدي محقق زاد التفسير بأن الحديث باطل ورد تصحيح أحمد شاكر والألباني وقال: وليس كما قالوا والصواب أنه غير صحيح، وهو معلول بالإرسال، وبأنه ورد عن ابن عباس خلافا، فقد أخرجه عبدالرزاق والطبري عن جعفر بن سليمان عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء قال: المستقدمين منكم في الصفوف في الصلاة والمستأخرين. وجعفر بن سليمان من رجال مسلم. ونوح بن قيس، وإن روى له مسلم، ووثقه أحمد ويحيى، فقد ضعفه يحيى في رواية. وقال النسائي: لا بأس به، وقال الذهبي: بصري صالح الحال اه. فليس هو بالثبت. وقد خالفه غيره، فرواه من قول أبي الجوزاء، وبدون القصة. وقال ابن كثير رحمه الله: غريب جدا، وفيه نكارة شديدة. ورواه عبدالرزاق عن أبي الجوزاء ليس فيه ذكر

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياد أبو حماد

ابن عباس، وصوب الترمذي الإرسال. فهذه علة للحديث^(٧٤).

ومن هنا فإننا نرجح رأي الترمذي وابن كثير على رأي الألباني، في ترجيح الرواية الموقوفة على أبي الجوزاء، يقول: في قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ﴾ [الحجر: ٢٤]: "في الصفوف في الصلاة" و﴿الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤] موقوفا عليه ومن دون ذكر قصة المرأة الحسنة.

المطلب الثاني: نقد متن الرواية.

قال فضل عباس: من أجل قبول سبب نزول معين لآية فلا بد أن تتوفر فيه عدة أطر ومعايير حتى يكون مقبولا، ويمكن إرجاع هذه المعايير^(٧٥) إلى:

- ١- أن يكون سبب النزول ثبت برواية مقبولة.
 - ٢- سلامة الدراية، أن لا يتعارض سبب النزول مع نص أقوى منه، كأن يتعارض مع القرآن الكريم، أو حديث أقوى منه رتبة.
 - ٣- أن يتناسب سياق الرواية مع الآية أو منطوق النص ومفهومه.
- فهل تفسير سبب النزول يتفق مع سياق الآيات؟

نحن إذا نظرنا إلى الآيات بسياقها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا

لِلنَّظِيرِينَ ۖ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ۖ إِلَّا مَنْ أَسْرَقَ أَلْسَمَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ۖ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۖ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ۖ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ۖ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَافِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۖ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنَحْنُ الْمَوْتُونَ ۖ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ۖ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۖ﴾ [الحجر: ١٦-٢٥].

أولاً: بالنظر الى سياق الآيات فإن الآية التي قبلها وهي: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْمَوْتُونَ﴾ جاءت في ذكر الإحياء والإماتة والآية التي بعدها وهي ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ يجعل من سبب نزول هذه الآية في ذكر المتقدمين والمتأخرين في الصلاة يخل بانتظام الآيات والمعاني، حتى قال المفسر ابن عاشور فيه أنه: "خبر واه لا يلاقي انتظام هذه الآيات ولا يكون إلا من التفاسير الضعيفة"^(٧٦)، وقال: والظاهر أنه من كلام أبي الجوزاء فقط ليس

- بأن المستقدمين هم آدم ﷺ ومن مضى من ذريته ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾: من بقي في أصلاب الرجال^(٨٢).

- محمد بن رجاء بن إبراهيم أخبرهم، أنبا أحمد بن عبد الرحمن، أنبا أبو بكر أحمد ابن موسى بن مردويه، ثنا دعلج بن أحمد، ثنا موسى بن هارون، ثنا هذبة، ثنا همام، عن قتادة، عن عكرمة، عن ابن عباس: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤]، قال: المستقدمين: آدم ومن مضى، والمستأخرين: من في أصلاب الرجال^(٨٣).

- وذكر ابن أبي حاتم في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: يعني بالمستقدمين، من مات، وبالمستأخرين، من هو حي لم يموت، وقولاً آخر عنه قال: المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى من ذريته. والمستأخرين من في أصلاب الرجال^(٨٤).

- وعن ابن عباس رضي الله عنهما في الآية قال: قدم خلقاً وآخر خلقاً فعلم ما قدم وعلم ما آخر^(٨٥).

- وقال ابن عباس: في رواية عطاء معنى المستقدمين: أهل طاعة الله تعالى^(٨٦).

ونرى بأن الأقوال في هذه المسألة عن ابن عباس متعددة ومختلفة ولا يمكن اعتماد

فيه لابن عباس ذكر، فلا اعتماد إلا على حديث جعفر بن سليمان وهو مقطوع^(٧٧).

وقال الطبري بعد ذكر الأقوال في معنى الآية: وأولى الأقوال عندي في ذلك بالصحة قول من قال: معنى ذلك: ولقد علمنا الأموات منكم يا بني آدم فتقدم موته، ولقد علمنا المستأخرين الذين استأخر موتهم ممن هو حي ومن هو حادث منكم ممن لم يحدث بعد، لدلالة ما قبله من الكلام^(٧٨).

والظاهر العموم وأن علمه تعالى شامل لجميع الذوات والأحوال الماضية والمستقبلية فلا ينبغي أن تخص الآية بحالة دون أخرى^(٧٩). قال ابن عطية: وما تقدم الآية من قوله: ونحن الوارثون وما تأخر من قوله: وإن ربك هو يحشرهم، يضعف هذه التأويلات، لأنها تذهب اتصال المعنى^(٨٠).

قال محمد دروزة: ولقد أورد الطبري الحديث ومع ذلك فإنه صوب تأويل العبارة بعلم الله لكل خلقه سواء منهم من مضى أو لم يخلق. وهذا هو الحق الذي رأيناه وأثبتناه قبل، ولقد أورد الحديث ابن كثير وقال إن فيه نكارة شديدة، والله تعالى أعلم^(٨١).

ثانياً: ورد عن ابن عباس ﷺ في تفسير هذه الآية عدة أقوال وهي أقرب على السياق من هذا التفسير منها:

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

أحدها ليكون هو سبب نزول الآية.

ثالثاً: ويدعم ما سبق أقوالاً متعددة عن أئمة التفسير بهذا الاتجاه، نذكر منها ما ذكره صاحب الدر المنثور^(٨٧):

- عن مقاتل بن سليمان رحمته الله قال: بلغنا أنه في القتال، قال معتمر: فحدثت أبي فقال: لقد نزلت هذه الآية قبل أن يفرض القتال.
- وعن الحسن رحمته الله قال: المتقدمون في طاعة الله والمستأخرون في معصية الله، وعنه أيضاً: المتقدمين في الخير من الأمم، والمستأخرين المبطلين فيه.

- وعن قتادة رحمته الله: المستقدمين؛ آدم ومن معه، والمستأخرين؛ من كان ذرية الخلق بعد وهو كل مخلوق كل أولئك قد علمهم رحمته الله.
- وعن عون بن عبد الله رحمته الله أنه سأل محمد ابن كعب رحمته الله عن هذه الآية: أهى في صفوف الصلاة قال: لا، المستقدمين؛ الميت والمقتول والمستأخرين؛ من يلحق بهم من بعد.
- وعن عكرمة رحمته الله ومجاهد رحمته الله قالوا: من مات ومن بقي.

رابعاً: وما يزيدنا يقيناً بعدم صحة هذا السبب لنزول الآية - قصة المرأة الحسنة - أن سورة الحجر سورة مكية باتفاق، وصلاة الجماعة إنما شرعت في المدينة، وقد استثنى بعض العلماء هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا

الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ...﴾ بسبب هذا الحديث، ولكن هذا الاستثناء ضعفه فضل حسن عباس^(٨٨). وقال: وهذا سبب باطل رواية ودراية وسياقاً، فليس فيه أي دعامة من دعائم القبول لأسباب النزول، فالرواية غير صحيحة، وهي مردودة دراية كذلك، لأنها إساءة للصحابه رضوان الله عليهم، أما من حيث السياق فليس لها أي وزن، ذلك أن الآية مكية باتفاق، وصلاة الجماعة إنما كانت بالمدينة المنورة^(٨٩).

قال محقق زاد المسير: وما يدل على وهن الخبر ونكارتة: وهو أنهم أجمعوا على أن السورة مكية، نقل الإجماع القرطبي، ووافقه الشوكاني وغيره. ثم إن الآية المتقدمة، والآية الآتية فيهما قرينة ترجيح أن المراد بالمستقدمين من مات، وبالمستأخرين من هو على قيد الحياة، ولم يولد بعد. وبهذا يتبين وهن الحديث ونكارتة كما ذهب إليه الحافظ الناقد ابن كثير رحمه الله خلافاً لمن صححه اعتماداً منه على ظاهر إسناده من غير تأمل لما جاء في تفسير هذه الآية، وبأنها مكية لا مدنية^(٩٠).

خامساً: نكارة النص كما بين ابن كثير وغيره، فهذا لا يتصور عن صحابة النبي رحمته الله، وإن كان الألباني قد برر ذلك كما نقلنا عنه

سابقاً ثم ما المانع أن يكون أولئك الناس المستأخرون من المنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر؟ بل وما المانع أن يكونوا من الذين دخلوا في الإسلام حديثاً، ولما يتهذبوا بتهذيب الإسلام، ولا تأدبوا بأدبه^(٩١). وإن كانوا كما قال الألباني فهل يسكت النبي ﷺ عن هذا الفعل ولا يتخذ عليه إجراء، وكذلك أتقياء الصحابة رضوان الله عليهم، قال المزيبي: كيف يظن ببعض أصحاب رسول الله ﷺ هذا الظن السيئ مع ما لهم من المنزلة والإحسان والرفعة والإيمان والسابقة التي لا يلحقهم بها أحد أن يفعلوا هذا الفعل وهم قائمون بين يدي الله وراكون وساجدون، إن رجلاً من أهل هذا الزمان لو قيل لك أن يفعل ذلك في صلاته لا يشعر جلدك ولم تكذب تصدق حتى ترى هذا منه بأمر عينك، فكيف يصدق مثله في أشرف صحب وأطهر قوم، والحجة فيه كلام عجيب منتهاه أبو الجوزاء^(٩٢).

ومن هنا يتبين لنا بأن النص الذي نقل عن ابن عباس لا يصلح أن يكون سبباً لنزول الآية لاعتبارات متعددة؛ فالسورة مكية بالاتفاق وصلاة الجماعة كانت في المدينة، والسبب لا يتفق مع سياق الآيات في السورة الكريمة، وهناك أقوال أخرى نقلت عن ابن عباس هي أقرب لسياق الآيات ومثلها أقوال

كثيرة عن أئمة التفسير، وهذا القول لا يتناسب مع منزلة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومكانتهم، ومن الأمور التي لا يمكن للنبي ﷺ أن يسكت عليها.

الخاتمة:

بعد الانتهاء من هذه الدراسة فقد توصلنا إلى النتائج التالية:

١- إن هذا النص ليس حديثاً مرفوعاً للنبي ﷺ، وإنما مختلف في وقفه على الصحابي ابن عباس أو التابعي أبي الجوزاء، وفي كلتا الحالتين ليس له حكم الرفع.

٢- وبدراسة الأسانيد تبين أن رواية أبي الجوزاء الموقوفة عليه والتي خلت من ذكر المرأة الحسناء أرجح من رواية ابن عباس الموقوفة عليه والتي اشتملت على ذكر المرأة الحسناء.

٣- وبالنظر لدراسة المتن؛ تبين لنا بأن النص الذي نقل عن ابن عباس لا يصلح أن يكون سبباً لنزول الآية لاعتبارات متعددة:

* فالسورة مكية بالاتفاق وصلاة الجماعة كانت في المدينة.

* والسبب لا يتفق مع سياق الآيات في السورة الكريمة.

* هناك أقوال أخرى نقلت عن ابن عباس هي أقرب لسياق الآيات ومثلها أقوال

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزياد أبو حماد

كثيرة لأئمة التفسير.

* هذا القول لا يتناسب مع منزلة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومكانتهم، ومن الأمور التي لا يمكن للنبي ﷺ أن يسكت عليها.

٤- وعليه فإن هذه الرواية لا تصلح أن تكون سبباً لنزول هذه الآيات.

الهوامش:

(١) علي بن أحمد الواحدي (٤٦٨هـ)، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام الحميدان، الدمام، دار الإصلاح، ١٩٩٢م، (ط٢)، ص ٢٧٥.

(٢) محمد بن أحمد الشربيني (٩٧٧هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، القاهرة، مطبعة بولاق، ج ٢، ص ١٩٩.

(٣) سراج الدين عمر بن علي الحنبلي (٧٧٥هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبدالموجود وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ١٩٩٨م، (ط١) ج ١١، ص ٤٤٩.

(٤) أحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، دار الرسالة، ٢٠٠١م، ج ٥، ص ٥، رقم الحديث ٢٧٨٣.

(٥) محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ)، سنن

الترمذي، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م، رقم الحديث ٣١٢٢.

(٦) أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، (ط١)، ج ١٠، ص ٢٥٦، رقم الحديث ٩٤٥.

(٧) محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، رقم ١٠٤٦.

(٨) محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)، صحيح ابن خزيمة، بيروت، المكتب الإسلامي، رقم الحديث ١٦٩٦.

(٩) محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، الرسالة، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ١٢٦، رقم الحديث ٤٠٦.

(١٠) أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، رقم الحديث ٥١٦٩.

(١١) محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج ١٧، ص ٩٤.

(١٢) سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي (٢٠٤هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، مصر، دار هجر، رقم الحديث ٢٨٣٥.

- (١٣) حمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (٢٩٢هـ)، البحر الزخار، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ج ١١، ص ٤٣٦، رقم الحديث ٥٢٩٦.
- (١٤) انظر: حاشية مسند الإمام أحمد، بتحقيق: أحمد شاكر، ج ٣، ص ٢٣٦-٢٣٧.
- (١٥) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٢٦٤.
- (١٦) محمد ابن حبان (٣٥٤هـ)، الصحيح، ج ٢، ص ١٢٦.
- (١٧) أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، المسند، ج ٥، ص ٥، رقم الحديث ٢٧٨٣.
- (١٨) إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، (ط ١)، ج ٤، ص ٤٥٧.
- (١٩) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م، ج ٢، ص ٣٠٥.
- (٢٠) محمد بن حبان بن حبان (٣٥٤هـ)، الثقات، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣م، ج ٤، ص ٧٢.
- (٢١) أبو أحمد بن عدي الجرجاني (٣٦٥هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ١٠٨.
- (٢٢) أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، سوريا، دار الرشيد، ١٩٨٦م، ص ٤٢٦.
- (٢٣) أبو أحمد بن عدي (٣٦٥هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٦، ص ٢٥٨.
- (٢٤) محمد بن حبان (٣٥٤هـ)، الثقات ج ٧، ص ٢٢٨.
- (٢٥) المصدر السابق، ج ٨، ص ٤٨٧.
- (٢٦) محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م، (ط ١)، ج ٣، ص ٤٧٦.
- (٢٧) المصدر السابق، ج ٥، ص ١١٩٩.
- (٢٨) محمد بن حبان (٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩١م، (ط ١)، ص ٢٤٤.
- (٢٩) ابن حبان، الثقات، ج ٧، ص ٢٢٨.
- (٣٠) إبراهيم بن عبد الله الختلي (٢٧٠هـ)، سؤالات ابن الجنيد، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٩٨٨م، ص ٤٤٥.
- (٣١) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية- مؤسسة علوم القرآن، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٨٧.
- ٣٢ محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البيجاوي، بيروت، دار المعرفة،

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

- (ط ١)، (١٩٦٣ م)، (ط ١)، ج ٣، ص ٢٨٦.
- (٣٣) أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب، ص ٤٢٦.
- (٣٤) أحمد ابن حنبل، المسند، ج ٥، ص ٥، رقم الحديث ٢٧٨٣.
- (٣٥) أحمد بن حنبل (٢٤٠ هـ)، العلل ومعرفة الرجال، الرياض، دار الخاني، ٢٠٠١ م، ج ٤، ص ٤٧٨.
- (٣٦) علي بن عبدالله المدني (٢٣٤ هـ)،
سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي
ابن المدني، الرياض، مكتبة المعارف،
١٤٠٤ هـ، ص ٦٥.
- (٣٧) يحيى بن معين (٢٣٣ هـ)، تاريخ ابن
معين (رواية عثمان الدارمي)، دمشق،
دار المأمون للتراث، ص ٢١٩.
- (٣٨) يحيى بن معين (٢٣٣ هـ)، من كلام أبي
زكريا يحيى بن معين في الرجال (رواية
طهمان)، دمشق، دار المأمون للتراث،
ص ٤١.
- (٣٩) أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢ هـ)،
تهذيب التهذيب، الهند/ مطبعة دائرة
المعارف النظامية، ١٣٢٦ هـ، (ط ١)
ج ١٠، ص ٤٨٦.
- (٤٠) يوسف بن عبدالرحمن المزني (٧٤٢ هـ)،
تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق:
بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة،
١٩٨٠ م، (ط ١)، ج ٣٠، ص ٥٥.
- (٤١) أحمد بن عبد الله العجلي (٢٦١ هـ)،
- الثقات، دار الباز، ١٩٨٤ م، (ط ١)، ج ١،
ص ٤٥٣.
- (٤٢) محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف، ج ٢،
ص ٣٢٧.
- (٤٣) محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال،
ج ٤، ص ٢٧٩.
- (٤٤) أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب،
ص ٥٦٧.
- (٤٥) محمد بن عبدالله الحاكم (٤٠٥ هـ)،
المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى
عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية،
١٩٩٠ م، (ط ١)، ج ٢، ص ٣٨٥.
- (٤٦) انظر ترجمته محمد بن أحمد الذهبي
(٧٤٨ هـ)، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٩٩٨ م، (ط ١)، ج ٣،
ص ٦٥.
- (٤٧) أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ)،
تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبدالقادر
عطا، بيروت، دار الكتب العلمية،
١٤١٧ هـ، (ط ١)، ج ٦، ص ٣٧٩.
- (٤٨) أحمد بن حجر، تقريب التهذيب، ص ٥٥٤.
- (٤٩) محمد بن عيسى الترمذي، السنن، رقم
٣١٢٢.
- (٥٠) عبدالرزاق بن همام الصنعاني (٢١١ هـ)،
تفسير عبدالرزاق، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٩٩٩ م، ج ٢، ص ٢٥٦.
- (٥١) محمد بن عيسى الترمذي، السنن، رقم
الحديث ٣١٢٢.

- (٥٢) عبدالرحمن بن ابي حاتم، الجرح والتعديل، ج٢، ص٤٨١.
- (٥٣) محمد بن عبدالله العجلي، الثقات، ج١، ص٢٦٨.
- (٥٤) محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٤، ص٥٩٤.
- (٥٥) عبدالرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٢، ص٤٨١.
- (٥٦) محمد بن حبان، الثقات ج٦، ص١٤٠.
- (٥٧) أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٢، ص٣٨٩.
- (٥٨) عمر بن أحمد بن شاهين (٣٨٥هـ)، تاريخ أسماء الثقات، تحقيق: صبحي السامرائي، الكويت، الدار السلفية، ١٩٨٤م، (ط١)، ص٥٥.
- (٥٩) عمر بن أحمد بن شاهين (٣٨٥هـ)، المختلف فيهم، تحقيق: عبدالرحيم القشقرى، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٩م، (ط١)، ص٢٣-٢٤.
- (٦٠) عبدالرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٢، ص٤٨١.
- (٦١) محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، حيد آباد، دائرة المعارف العثمانية، ج٢، ص١٩٢.
- (٦٢) أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب، ج٢، ص٩٧.
- (٦٣) محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف، ج١، ص٢٩٤.
- (٦٤) محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، المغني في الضعفاء، تحقيق: نور الدين عتر، ج١، ص١٣٢.
- (٦٥) محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٤، ص٥٩٤.
- (٦٦) محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)، من تكلم فيه وهو موثق، تحقيق: محمد شكور امير، الزرقاء، مكتبة المنار، ١٩٨٦م، (ط١)، ص٦٠.
- (٦٧) أحمد بن حجر، تقريب التهذيب، ص١٤٠.
- (٦٨) محمد بن عيسى الترمذي، السنن، رقم ٣١٢٢.
- (٦٩) محمد بن أحمد القرطبي (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وآخر، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤، (ط٢)، ج١٠، ص١٩.
- (٧٠) ذكره الألويسي في الدر المنثور، ج٤، ص٩٧.
- (٧١) ذكره الألويسي في "روح المعاني"، ج٤، ص٢٩٠.
- (٧٢) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، ج٥، ص٦٠٨.
- (٧٣) أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج٢، ص٣٨٩.
- (٧٤) عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق:

سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدِرِينَ﴾... فهد السعيدى وزيد أبو حماد

- عبدالرزاق مهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٢هـ (ط١)، ج٢، ص٥٣١.
- (٧٥) فضل حسن عباس (٢٠١١م)، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، عمان، دار الفرقان، ١٩٩٧م، (ط١)، ج١، ص٣١٦.
- (٧٦) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١٤، ص٤٠.
- (٧٧) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٦، ص١٤.
- (٧٨) محمد الطبري، **جامع البيان**، ج١٧، ص٩٤.
- (٧٩) الحسن بن محمد النيسابوري (٨٥٠هـ)، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: الشيخ زكريا العميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ (ط١)، ج٤، ص٢١٨.
- (٨٠) عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٢هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ (ط١)، ج٣، ص٣٥٨.
- (٨١) محمد عزت دروزة، **التفسير الحديث**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣هـ، ج٤، ص٤٦.
- (٨٢) محمد الطبري، **جامع البيان**، ج١٧، ص٩١.
- (٨٣) محمد بن عبدالواحد المقدسي (٦٤٣هـ)، **الأحاديث المختارة**، تحقيق: عبدالملك بن دهيش، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر
- والتوزيع، ٢٠٠٠م، (ط٣)، ج١٢، ص٢٤٥.
- (٨٤) عبدالرحمن بن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، **التفسير**، تحقيق: أسعد الطيب، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ (ط٣)، ج٧، ص٢٢٦٢.
- (٨٥) عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالماثور**، بيروت، دار الفكر، ج٥، ص٧٥.
- (٨٦) محمد بن عمر الجاوي (١٣١٦هـ)، **مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد**، تحقيق: محمد أمين الصناوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ (ط١)، ج١، ص٥٧٩.
- (٨٧) عبدالرحمن السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالماثور**، ج٥، ص٧٥.
- (٨٨) فضل حسن عباس، **إتقان البرهان**، ج١، ص٣٨٥.
- (٨٩) فضل حسن عباس، **إتقان البرهان**، ج١، ص٣٣٦.
- (٩٠) عبدالرحمن بن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، ج٢، ص٥٣١.
- (٩١) محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها**، ج٥، ص٦٠٨.
- (٩٢) خالد بن سليمان الزيني، **المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب الستة**، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ (ط١)، ص٦٤٩.

أثر العرف في تحديد زمن سن اليأس عند النساء

د. محمود محمد المعاينة *

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١١/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٢٨ م

ملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز مسألة مهمة، وهي: دور العرف في بناء الأحكام الشرعية، بتحديد سن اليأس عند المرأة أنموذجاً، وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن العرف هو المرجع فيما ورد به الشرع مطلقاً، وكل ما لا ضابط له في الشرع، ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف، وسن اليأس، من الأمور التي وردت مطلقاً ومردّها إلى عرف النساء؛ لعدم وجود ضابط لها في الشرع ولا في اللغة، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة وكان القول الراجح يتفق مع ما ذهب إليه أهل الطب، حيث يقولون بأنه ثبت علمياً أنه لا يوجد سن محدد لسن اليأس عند المرأة، وهذا يؤيد أثر العرف في هذه المسألة، وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث عرفت مصطلحات البحث وحجية العرف وشروطه ودوره في بناء الأحكام الشرعية وأقوال الفقهاء في تحديد زمن سن اليأس عند المرأة ثم خاتمة تضمنت أهم النتائج.

Abstract

This study aims at highlighting the important issue of the role of custom in assigning Sharia rulings by identifying menopause in women as a model. The study has concluded that the custom is the reference for what is not stated in Sharia at all, and all that is not typically specified in Sharia, nor in the language. The menopause is an example of the issues that were not mentioned at all. It is referred to the knowledge of women because there is no control or a typical specific age in the law nor in the language. The (fuqaha') Sharia scholars have differed on this issue and the most acceptable view was consistent with what was said by medical specialists. They state that it is scientifically proven that there is no specific age for menopause in women, which supports the effect of custom in this issue. The study was conducted in three sections: the first topic: Defining the search terms, the second topic: Authenticity of the custom and its conditions and its role in building the Islamic rulings, the third topic: the sayings and opinions of Sharia scholars in determining menopause. Finally, the conclusion includes the findings of the study.

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي جعلنا من المسلمين وَمَنْ عَلَيْنَا بِنِعْمِهِ الْعَظِيمَةِ فَلَكَ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ يَا رَبَّنَا والصلاة والسلام على سيد الأوليين والآخرين سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وبعد:

فإنَّ للعرف أهمية كبرى في التشريع الإسلامي، وذلك لكونه أحد مصادر التشريع الإسلامي، فكثير من الأحكام الشرعية تبنى عليه، فمن خلال الدراسات حوله تبين بأنه يخصص العام ويقيد المطلق، وهنالك قواعد بنيت على أصل العرف سنشير إليها في هذا البحث، ولما له من أهمية كبيرة في بناء الأحكام، والرجوع إليه عند عدم توافر النصوص الشرعية لبعض المسائل فيكون هو الفصل في بيان الحكم الشرعي، ومن هذه المسائل المهمة مسألة تحديد سن اليأس عند المرأة فكانت هذه الدراسة المعنونة بـ (أثر العرف في تحديد زمن سن اليأس عند النساء) لبيان ضابط تحديد سن اليأس عند المرأة، خاصة في ظل عدم تعرض النصوص الشرعية لها.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في بيان دور العرف في تحديد سن اليأس وضبطه

بالعرف لورود النصوص الشرعية مطلقة عن تحديد سن اليأس، عند المرأة، وكذلك الوقوف على هذه المسألة المهمة، وبيان أقوال العلماء فيها.

مشكلة الدراسة:

قضية هذا البحث هي معرفة دور العرف ومدى الاعتماد عليه في تحديد سن اليأس عند المرأة.

جاءت هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ١- ما حقيقة العرف وسن اليأس عند المرأة؟
- ٢- ما الضابط في تحديد سن اليأس عند المرأة؟
- ٣- ما أقوال العلماء في تحديد سن اليأس عند المرأة وما القول الراجح فيها؟

أهداف الدراسة:

- ١- بيان حقيقة العرف وسن اليأس.
- ٢- بيان دور العرف في بناء الأحكام.
- ٣- بيان ضابط تحديد سن اليأس عند المرأة.
- ٤- بيان أقوال العلماء في تحديد سن اليأس.

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب اطلاعي دراسة تبين دور العرف في تحديد سن اليأس، إلا من خلال بعض الأبحاث الفقهية التي كانت تذكر أن تحديد سن اليأس مرده إلى العرف،

ومن هذه الأبحاث:

١- بحث منشور بعنوان وظائف العرف في التشريع الإسلامي للأستاذ الدكتور أحمد القرالة، كلية الشريعة/ جامعة آل البيت، ذكر الباحث أثر العرف في تقييد اللفظ المطلق وذكر أمثلة تطبيقية سواء فقهية أو قانونية إلا أن هذه الدراسة لم تعتنِ ببيان دور العرف وأثره في تحديد سن اليأس عند المرأة.

٢- الشعبي، أحمد عبد الجبار، سن اليأس عند النساء أحكام وخصائص، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ١٤٢٤هـ.

تحدث الباحث عن تعريف سن اليأس، وتحديد سن اليأس، رؤية الدم للمرأة اليأس بعد انقطاعه، الأحكام الفقهية المترتبة على ذلك، من نكاح، وعدة، وطلاق، ولباس، وسلام... الخ.

أما ما يتعلق بالحديث عن سن اليأس، فقد تحدث الباحث عنه من صفحة (٢٦٧- ٢٧٣)، وقد ذكر الباحث بعض الأدلة، وقام بمناقشتها، ثم بالترجيح، إلا أن الباحث لم يستقصي كل الأدلة، ولم يتحدث عنه من الناحية الطبية، ولم يتطرق الباحث الى دور العرف في تحديد سن اليأس.

٣- جستنية، هالة بنت محمد بن حسين، الإيأس من الحيض بين الفقه والطب، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الثاني عشر، صفر، جمادى الأولى، ٢٠١١م.

تحدثت الباحثة في بحثها عن تعريف الإيأس من الحيض في الشرع، والطب، وعن مرحلة ما قبل الإيأس من الحيض، ما تراه اليائسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها، ما تراه اليائسة بعد انقطاع الدم، الآثار الفقهية الخاصة باليأس من الحيض، الإيأس المبكر، العلاج الهرموني وضوابطه.

أما ما يتعلق بالحديث عن سن اليأس، فقد تحدثت الباحثة عنه من صفحة (٣٦٨-٣٧٥)، وقد ذكرت الباحث بعض الأدلة، وقامت بمناقشتها ثم بالترجيح، إلا أن الباحثة لم تستقصي كل الأدلة، وتحدثت بشكل مختصر عن سن اليأس من الناحية الطبية، ولم تتطرق الباحثة الى دور العرف في تحديد سن اليأس

منهج الدراسة:

اتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن، من خلال عرض أقوال الفقهاء، وأدلتهم، ومناقشتها للوصول إلى الرأي الراجح، وتحليلها أصولياً والمنهج الاستقرائي بحيث قام الباحث باستقراء النصوص والأقوال

وكل ما يتعلق بموضوع البحث.

خطة الدراسة:

جاءت خطة الدراسة في ثلاثة مباحث

وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف مصطلحات البحث.

المطلب الأول: تعريف العرف وسن اليأس

لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف العرف لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: تعريف اليأس لغة

واصطلاحاً.

الفرع الثالث: تعريف سن اليأس طبياً.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: حجية العرف وشروطه

ودوره في بناء الأحكام الشرعية.

المطلب الأول: حجية العرف.

المطلب الثاني: شروط العرف الصحيح

ودوره في بناء الأحكام.

المبحث الثالث: أقوال الفقهاء في تحديد سن

اليأس.

المطلب الأول: تحرير محل النزاع، وأقوال

الفقهاء، وسبب الخلاف.

المطلب الثاني: أدلة الفقهاء ومناقشتها.

المطلب الثالث: القول الراجح ومسوغات

الترجيح.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج.

المبحث الأول: تحديد مصطلحات البحث.

المطلب الأول: بيان حقيقة العرف وسن اليأس

عند المرأة.

العرف لغة: من عرف، ويأتي على أكثر

من معنى، وهي: الخير والرفق والإحسان^(١).

العرف اصطلاحاً: هو ما استقر في

النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع

السلمية بالقبول^(٢). ويمكن أن نعرفه بأنه:

ما اعتاده الناس وساروا عليه في بلادهم مما

يتعلق بشؤون حياتهم وشاع بينهم سواء

كان قولاً أو فعلاً.

محترزات التعريف:

- ما اعتاده الناس وساروا عليه: (ما) هنا

عامة أي شيء يفعله أو يقوله الناس وهذا

الفعل أو القول قد اعتادوه وساروا عليه

أي اتبعوه.

- في بلادهم: هنا تنبيه إلى أن الأعراف

تتغير وتختلف من بلد إلى بلد آخر.

- مما يتعلق بشؤون حياتهم: أي أن هذا

العرف متعلق بحيات الناس ولا بد من

اعتباره والأخذ به إذا كان موافقاً للشرع.

- وشاع بينهم: بمعنى الاطراد إنما تعتبر

العادة إذا غلبت واطردت.

- قولاً أو فعلاً يشمل العرف القولي

والعرف العملي.

ثانياً: مفهوم سن اليأس:

اليأس لغةً: المصدر، اليأس والياسة هو القنوط وقطع الرجاء والأمل، والمرأة الآيسة من الحيض إذا انقطع حيضها فتصير عقيماً^(٣).

واصطلاحاً: عرفه ابن عابدين: (هو انقطاع الرجاء عن رؤية الدم)^(٤).

وسن اليأس: هو الذي ينقطع فيه الحيض غالباً، وتيأس فيه المرأة من الحمل والولادة^(٥).

تعريف سن اليأس طبيياً: عرفته الموسوعة الطبية: (المنعطف من حياة المرأة بين مرحلة الخصوبة الجنسية والنشاط الغدي التناسلي وبين مرحلة توقف هذا النشاط وبالتالي الإصابة بالعقم الطبيعي)^(٦).

ويمكن تعريفه بأن الزمن الذي تصل فيه المرأة إلى انقطاع الرجاء من رؤية الدم حيث تفقد فيه أمل الحمل والولادة.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة بسن اليأس وأنواعه:

الفرع الأول: الألفاظ ذات الصلة:

١- اليأس والقواعد من النساء:

القواعد من النساء: هي المرأة التي بلغت من السن مبلغاً يجعلها لا تشتهي، ولا تشتهي بسبب كبرها في السن، أما الآيس أو اليأس

فإنها وإن انقطع عنها الحيض، إلا أنها تشتهي وتشتهي.

فالعلاقة بينهما أن اليأس والقاعدة من النساء يشتركان في انقطاع الحيض عنهما، ويختلفان في أن اليأس قد تشتهي وتشتهي^(٧).

٢- العقيم واليأس:

المرأة العقيم هي التي لا تحمل ولا تلد وإن كانت ذات حيض، أما المرأة اليائسة؛ فإنها لا تكون آيسة إلا إذا انقطع عنها الحيض بسبب السن، فإذا امتنع الحيض بسبب ذلك امتنع الحمل عادة، فكل آيسة عقيم وليس كل عقيم آيسة^(٨).

الفرع الثاني: أنواع سن اليأس وفيه نوعان:

قسم ابن عطية الأندلسي أنواع اليأس إلى ثلاثة أنواع هي:

١- بداية اليأس وهو أول يأسها، وتبقى سنة احتياطاً على أنها ليست يائسة؛ لاحتمال عودة الدم.

٢- يائسة انقطع عنها الدم لأنها طعنت في السن ثم طلقت وقد مرت عاداتها بانقطاع الدم، إلا أنه يحتمل حملها نادراً، فهذه التي في الآية على أحد التأويلين في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَبْتُمْ﴾ وهو قول من يجعل الارتباب بأمر الحمل وهو الأظهر.

٣- اليائسة الهرمة التي يقيناً أنها لا تحمل، ولم تنص عليها الآية قال تعالى: ﴿وَأَلْتَمِسْ يَبْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾، لأنها لا يشك فيها أنها لا تحمل، فحكمها عدتها ثلاثة أشهر إجماعاً^(٩).

المبحث الثاني: حجية العرف، وشروط العرف الصحيح، ودوره في بناء الأحكام الشرعية:
المطلب الأول: حجية العرف عن العلماء.

تتفاوت وجهات نظر العلماء في طريقة الاستدلال على اعتبار العرف وإثبات حجته، مع إقرار أهميته والرجوع إليه، وبناء الأحكام عليه، فالعلماء مع اختلافهم في طريق الاحتجاج بالعرف إلا أنهم متفقون بالجملة على حجته واعتباره، وفي هذا الصدد يقول القرافي: "وأما العرف فمشارك بين المذاهب، ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك"^(١٠).

فالعرف معتبر عند العلماء وقد استدلوا له بأدلة كثيرة نذكر منها:

١- قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧]، يقول ابن العربي (الإنفاق ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله تعالى إلى العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام)^(١١)، ولم يختلف العلماء في أن النفقات لا تحدد

بمقايير معينة لاختلاف أحوال الناس والأزمان والبلاد^(١٢)، إذا العرف في هذه الحالة هو المرجع.

٢- قال تعالى: ﴿خُذِ الْعَقْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] الله ﷻ أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالعرف وهو ما تعارف عليه الناس فيما بينهم سواء كان عرفاً قولياً أو فعلياً فتستطيعه قلوبهم.

٣- قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، يقول ابن كثير: "وعلى والد الطفل نفقة الوالدات وكسوتهن بالمعروف، أي: بما جرت به عادة أمثالهن في بلدهن"^(١٣).

٤- قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، يقول ابن القيم: "جميع الحقوق التي للمرأة وعليها مردها إلى ما يتعارفه الناس بينهم، ويجعلونه معروفاً لا منكراً"^(١٤).

٥- قول النبي عليه الصلاة والسلام: «للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف، ولا يكلف من العمل إلا ما يطيق» يقول النووي في شرحه يجب على السيد نفقة المملوك وكسوته بالمعروف بحسب البلدان والأشخاص.

المطلب الثاني: شروط العرف الصحيح دور العرف في بناء الحكم الشرعي:

وقبل البدء في دور العرف في بناء الحكم الشرعي لابد من ذكر شروط العرف الصحيح الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية والذي يرجع إليه، ويخصص به العام ويقيد به المطلق، وسوف أذكرها بإيجاز^(١٥):

- ١- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.
- ٢- أن يكون العرف ملزماً.
- ٣- أن يكون قائماً عند إنشاء التصرف.
- ٤- أن لا يعارض تصريحاً بخلافه.
- ٥- ألا يخالف نصاً شرعياً.

دور العرف في بناء الأحكام الشرعية:

عدّ العلماء العرف أحد مصادر التشريع الإسلامي وبنوا عليه أحكاماً كثيرة عند غياب النص، بل خصصوا عام النص الشرعي بالعرف وقيدوا المطلق به، وكذلك ذكروا مجالات لإعماله في الفقه الإسلامي فذكروا مجالات كثيرة منها:

- ١- اعتبار العرف معياراً لغيره والمقصود بذلك أن العرف يعتبر مبيناً لنوع ومقدار ما كان مجملًا، أو ضابطاً لغير المنضبط^(١٦)، فهو يضبط المطلقات، أي يقيدتها ويحدد المقادير من مثل النفقة وغيرها، لذلك يعد العرف من المصادر المهمة التي لها دور في

التشريع الإسلامي، يقول السيوطي: (اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة ومن ذاك: سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض والنفاس والطهر^(١٧)، فكل ما أطلقه الشرع، ولم يحدده، أو يقيد به، فإن العرف هو المحدد والمقيد لمطلق النص الشرعي فجعل من مجالات إعمال العرف تقيد المطلق به.

وقد عد العلاني من القواعد الكبرى قاعدة اعتبار العادة والرجوع إليها؛ لأن العادات تنزل منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق^(١٨).

وعدّ العز بن عبد السلام من مجالات إعمال العرف تقييد المطلق بالعرف^(١٩).

وذكر ابن حجر ذكر أن من مجالات إعمال العرف معرفة المقادير؛ كالحيض، والطهر، وأكثر مدة الحمل^(٢٠).

وهذا ما عبر عنه أبوسنه والباحسين بأن العرف يضبط المقادير طولاً وعرضاً قلة وكثرة وإنه يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث^(٢١).

وذكر العلماء قواعد تبين مدى أهمية العرف في ضبط الحوادث والرجوع إليه في ضبط المقادير؛ مثل تحديد سن اليأس عند المرأة، فالقاعدة تقول: (كل ما لا ضابط له في الشرع واللغة يرجع فيه إلى العرف)^(٢٢).

فهذه القاعدة تبين أن النصوص المطلقة التي لم يقيد بها النص من القرآن والسنة أو اللغة فإن مصيرها إلى العرف الذي يكون هو الحكم فيها.

وجاءت قواعد كثيرة تبين أن العرف يقضي على النص المطلق فيقيد من مثل القاعدة السابقة التي ذكرها السيوطي، وضرب عليها أمثلة كثيرة من مثل أقل الخيض وأكثره، والحرز، والتفرق في البيع. ومن القواعد:

- (مطلق العقد يتقيد بدلالة العرف) (٢٣).
- (ومن أصول الشريعة تنزيل العقود المطلقة على العوائد المتعارفة) (٢٤).
- (يرجع في كل ما لم يرد في الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارف الناس بينهم) (٢٥).

فهذه مجموعة من القواعد التي تجعل من العرف مرجعاً ومصدراً لكل المجملات والمطلقات عند غياب النص، لهذا عدّ العلماء من استعمالات العرف ومجالاته في الفقه الإسلامي أنه ضابط لما لا ضابط له في تحديد المقادير وغيرها، من مثل مسألتنا هذه التي سوف نقوم بدراستها، ولهذا يعتبر العرف معياراً لغيره، يقول القرافي: (وما ليس فيه معيار شرعي اعتبرت فيه العادة العامة) (٢٦).

٢- اعتبر الشارع العرف معياراً لتحديد مقدار الكثير من الأمور المطلقة والمجملة،

وبخاصة تلك التي لا يمكن ضبطها بمعايير ثابتة ومحددة؛ لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، بل قد تختلف في الزمان الواحد (٢٧)، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والمعروف في هذه الآية قد يكون محدوداً بشرط وعقد، وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف (٢٨).

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦]. هذه الآية تدل على أن من ولي يتيماً وكان فقيراً وانشغاله لكسب الرزق يفضي لضياح مال اليتيم يجوز له أن يأكل منه بالقدر المعروف (٢٩).

- قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، يقول ابن كثير: أي على الوالد الطفل نفقة الوالدات وكسوتهن بالمعروف، أي بما جرت به عادة أمثالهن في بلدن من غير إسراف ولا إقتار بحسب قدرته في يساره، وتوسطه وإقتاره (٣٠).

يقول الشوكاني: "والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية" (٣١).

- قوله ﷺ لهند زوج أبي سفيان: «خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف» (٣٢).

يقول الإمام الشافعي: "والمعروف نفقة مثلها ببلدها الذي هي فيه براً كان أو شعيراً أو ذرة، لا يكلف غير الطعام العام الذي يبلده الذي يقتاته مثلها، ومن الكسوة والأدم بقدر ذلك" (٣٣).

العرف أيضاً يعتبر دليلاً عند فقدان النص أو حيث لا يوجد دليل نصي وتبرز أهميته في كونه دليلاً ما نصت عليه القواعد الآتية:

١- التعين بالعرف كالتعين بالنص (٣٤).

٢- الإذن العرفي كالإذن اللفظي (٣٥).

٣- استعمال الناس حجة يجب العمل بها (٣٦).

فليست وظيفة العرف مقتصرة على تفسير النصوص، وليس العرف مجرد معيار لغيره بل قد يكون هو بنفسه دليلاً مستقلاً قائماً بنفسه تثبت به الحقوق والواجبات (٣٧).

بهذا يتبين لنا أن من استعملات العرف الرجوع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث، فالفقيه إذا ما عرضت عليه مسألة فقهية كلية ما ولم يجد ما يقيد بها أو يحددها من النصوص الأخرى، فإنه يرجع إلى العرف في تحديدها، أو ضبطها، ومن ذلك تحديد سن اليأس بالنسبة للمرأة فالنصوص مطلقة بهذا الخصوص ولم تحدد سن اليأس، والضابط في ذلك ما قعده العلماء من قواعد يرجع

إليها عند ورود مثل هذه المسائل، فكل ما لا ضابط له في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وسن اليأس لا ضابط له في الشرع ولا اللغة فيرجع فيه إلى العرف (٣٨) لتحديد زمنه وسن اليأس لا حد له إنما يرجع فيه إلى عادة النساء في ذلك (٣٩).

المبحث الثالث: أقوال الفقهاء في تحديد سن اليأس بزمن معين:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع، وسبب الخلاف:

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن المرأة إذا كبرت في السن وانقطع عنها الدم، أصبحت يائسة، وثبت لها أحكام النساء التي يئسن وانقطع عنهن الحيض، واختلفوا في السن الذي تئس فيه المرأة وينقطع عنها فيه الحيض على قولين.

سبب الخلاف: ويعود سبب اختلاف الفقهاء في تحديد سن اليأس لعدم ورود النص فيه، ولاعتمادهم على الاستقراء، والتتبع لأحوال النساء.

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء، وأدلتهم، ومناقشتها.

القول الأول: إن سن اليأس عند المرأة مقدّر بزمن أي أن هنالك وقت محدد

لانتقطاع الحيض عند النساء:

وهو قول في المذهب الحنفي وهو المختار والمعتمد^(٤٠)، وقول عند المالكية^(٤١)، وقول عند الشافعية وهو المعتمد^(٤٢)، ورواية عند الحنابلة وهي المعتمدة^(٤٣).

القول الثاني: أنه لا حد لانتهاه الحيض عند المرأة:

وهو رواية عن أبي حنيفة، واختارها محمد بن الحسن^(٤٤)، وهو اختيار بعض علماء المالكية^(٤٥)، وهو قول الماوردي من الشافعية^(٤٦)، ورواية عند الحنابلة واختارها ابن تيمية^(٤٧).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول بأدلة من الكتاب والآثار.

أولاً: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَبْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: لقد ذكر الله سبحانه وتعالى أن المرأة ستصل إلى سن لا تحيض فيه، وهو سن اليأس^(٤٨).

يعترض على ذلك بما يأتي:

١- أن إخبار الله عن إياسهن لا يعني أن يأسهن حق قاطع للحيض، ولم ننكر يأسهن من الحيض، لكن يأسهن من الحيض ليس مانعاً من أن يحدث الله تعالى لهن حيضاً، ولم

ينجر الله تعالى، ولا رسوله ﷺ بأن ذلك لا يكون^(٤٩). وهذا يتعارض مع كلام أهل الطب الذين لم يحدده بزمن معين.

ثانياً: الآثار:

أ- أن عائشة رضي الله عنها قالت: إذا بلغت المرأة خمسين سنة خرجت من حد الحيض^(٥٠).

وجه الدلالة: دل قول عائشة - رضي الله عنها - على أن ما قالته كان توقيفياً وليس رأياً^(٥١).

ويعترض على ذلك:

١- بأن هذا الأثر لم يثبت عن عائشة.

٢- بأنه يفهم من ذلك أن المرأة بعد الخمسين تحيض ولكنه على قلة، وربما كان قاصراً على من التقت بهن السيدة عائشة من النساء وليس عاماً في كل النساء.

٣- إن ما قالته السيدة عائشة وقع فيه خلاف؛ فإن بعض النساء قد ولدت وعمرها ستون سنة.

٤- إنه أمر يخالف الوجود والوجود لا علم لها به^(٥٢).

ب- وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أبنة الخمسين عجوز في الغابرين^(٥٣).

ويمكن أن يوجه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأنه أطلق لفظ عجوز على ابنة الخمسين والعجوز هي المسنة، وهي التي لا تحيض.

ويمكن أن يعترض على ذلك: بأنه لا يفهم منه أن المرأة لا تحيض أبداً. كما أن الحديث ورد في رواية أخرى بلفظ السبعين، وهذا دليل على الاضطراب، فيصار إلى عرف النساء في الدماء. **أدلة القول الثاني:**

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول. **أولاً: القرآن الكريم:**

١- قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي يَبْسُ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ [الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: علق سبحانه وتعالى انتهاء سن الحيض باليأس من الحيض، ولم يعلقه بسن معينة، فالعبرة ليست بحصول السن، وإنما بتحقيق اليأس بانقطاع دم الحيض، فإذا استمر نزول الدم، فهذا يعني أن المرأة لم تيأس^(٥٤). إذاً الأمر متعلق بعرف النساء وعرفهن متفاوت بين امرأة وأخرى.

ويعترض على ذلك: بأن الآية خاصة في المستحاضة إذا لم تستطع تمييز الدم، هل هو دم حيض أم دم علة (استحاضة)^(٥٥).

ب- قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَظَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ

وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وجه الدلالة: أطلقت الآية الكريمة لفظ الأذى على الحيض، ولم تحدده بزمن معين، فأى زمن يوجد فيه الأذى من الحيض يحكم بأنه دم حيض^(٥٦). فعندما يطلق الأمر ولا مقيد له يرجع فيه إلى العرف.

ويعترض على ذلك: بأن الآية جاءت لبيان حكم قرب الرجل من زوجته وهي حائض، ولم تتحدث عن سن اليأس^(٥٧).

ثانياً: السنة النبوية الشريفة:

أ- ما روته عائشة -رضي الله عنها- قالت: "خرجنا مع رسول الله ﷺ لا نذكر إلّا الحج، حتى جئنا سرف، فطمثت؛ فدخل عليّ رسول الله ﷺ، وأنا أبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقلت: والله لوددت أنّي لم أكن خرجت العام! قال: ما لك؟! لعلك نفست؟ قلت: نعم، قال: هذا شيء كتبه الله على بنات آدم، افعلي ما يفعل الحاج، غير أنّ لا تطوفي بالبيت حتى تطهري... قالت: فلمّا كان يوم النحر طهرت^(٥٨).

وجه الدلالة: أنّ النبي ﷺ جعل غاية المنع الطهر، ولم يجعل الغاية زمناً معيناً، فدلّ هذا على أنّ الحكم يتعلّق بالحيض وجوداً وعدمًا، دون الالتفات إلى ^(٥٩)ويمكن أن يعترض على ذلك: بأن الحديث

جاء لبيان أن الطهارة شرط لصحة الطواف، وأن الحائض لا يجوز لها أن تطوف بالبيت حتى تطهر.

ب- ما روته فاطمة بنت أبي حبيش، أنها كانت تستحاض، فقال لها الرسول ﷺ: «إذا كان دم الحيضة فإنه أسود يعرف، فإن كان كذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي، وصلي، فإنما هو عرق».^(٦٠)

وجه الدلالة: علق الحديث الحيض على وجود الدم، فمتى وجد الدم لم يتحقق اليأس^(٦١).

ويمكن أن يعترض على ذلك: بأن الحديث جاء لبيان صفة دم الحيض من صفة دم الاستحاضة.

ثالثاً: القاعدة الأصولية: (كل ما لا ضابط له في الشرع ولا في اللغة يرجع به إلى العرف)^(٦٢). لفظ اليأس ورد مطلقاً ولم يأتي دليل يقيده، إلا العرف فتكون مسألتنا هذه مقيدة بعرف النساء وعاداتهن، والعرف هنا يخضع لطبيعة المرأة وطبيعة البلد الذي تسكنه وكذلك العامل الوراثي للمرأة، وأكرر ما قلته سابقاً هنا وهو أنه يتبين لنا أن من استعمالات العرف الرجوع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث، فالفقيه إذا ما عرضت عليه مسألة فقهية

كلية ما ولم يجد ما يقيدها أو يحددها من النصوص الأخرى، فإنه يرجع إلى العرف في تحديدها، أو ضبطها، ومن ذلك تحديد سن اليأس بالنسبة للمرأة فالنصوص مطلقة بهذا الخصوص ولم تحدد سن اليأس، والضابط في ذلك ما قعده العلماء من قواعد يرجع إليها عند ورود مثل هذه المسائل، فكل ما لا ضابط له في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف وسن اليأس لا ضابط له في الشرع ولا اللغة فيرجع فيه إلى العرف^(٦٣) لتحديد زمنه وسن اليأس لا حد له إنما يرجع فيه إلى عادة النساء في ذلك^(٦٤).

رابعاً: المعقول: لم يرد في الكتاب ولا من السنة شيء يعتمد عليه في تقدير حد سن اليأس، وإنما كان اعتمادهم على ما ورد من أقوال الصحابة والتابعين^(٦٥)، وحيث لا يوجد دليل قطعي على تحديد زمن اليأس وأن اليأس يختلف بحسب اختلاف حرارة البلاد وبرودتها وقوة طبيعة النساء، وهذا مفاده أن عرف النساء هو التحكم في ذلك. ويمكن أن يعترض على ذلك: بأنه ليس من الضروري أن يأتي تفصيل في منتهى دم الحيض؛ لأن هذا الأمر يختلف من امرأة إلى امرأة.

الرأي الراجح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها، يتبين القول القائل بأنه لا حدّ لانتهاه سن اليأس هو الراجح، وذلك لما يأتي:

١- أدلة القائلين بتحديد زمن معين لسن اليأس، جاءت مطلقة، فلا يوجد فيها ما يدل على تحديد سن اليأس، وإنما هي اجتهادات مبنية على حالات معينة، والجزء لا يأخذ حكم الكل، وبالتالي يصار فيها إلى العرف.

٢- القاعدة الفقهية تقول: (كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف)^(٦٦).

وسن اليأس، من الأمور التي مردها إلى عرف النساء؛ لعدم وجود ضابط لها في الشرع ولا في اللغة. وهذا العرف يختلف من امرأة إلى أخرى ومن بلد إلى بلد.

٣- قياس سن اليأس على وقت الحيض وقدره، بجامع أن كلا مهما، لم يرد فيهما نص خاص على وقتها وقدرهما وكلاهما يرجع فيه إلى عرف النساء.

٤- أن الطب يتوافق مع القول القائل بأن سن اليأس لا حد له، وإنما مصيره إلى عرف النساء، لذلك لا يعرف حد اليأس عند الأطباء عما ذهب إليه الفقهاء، إذ قالوا: إن

الدورة الشهرية تتوقف، وينقطع الحيض في الغالب ما بين سن السادسة والأربعين والثالثة والخمسين، لكن المعدل الوسطي لتوقف الحيض هو سن الواحدة والخمسين، ويرى البعض أنه يمكن أن تتأخر المرأة إلى ما بعد سن الخامسة والخمسين^(٦٧).

الخاتمة:

توصل الباحث بعد هذا العرض إلى عدة نتائج وهي:

١ - حقيقة وسن اليأس هو انقطاع رؤية الدم عند المرأة.

٢ - تبين بأن للعرف دور كبير في بناء الأحكام الشرعية، ويتمثل ذلك باعتبار الشارع للعرف معياراً لتحديد مقدار الكثير من الأمور المطلقة والمجملة وأيضاً يتمثل في اعتبار العرف معياراً لغيره وضابطاً لغير المنضبط.

٣ - تبين بأن ضابط تحديد سن اليأس عند المرأة هو العرف.

٤ - تبين بأن العلماء اختلفوا في تحديد سن اليأس بزمن معين على قولين وتبين بأن القول الراجح في المسألة هو القول القائل بأنه لا يوجد سن محددة لسن اليأس.

الهوامش:

(١) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح

- المنير، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٣م، كتاب العين، مادة "عرف"، ص ٢٤١.
- (٢) الكفوي، ايوب بن موسى الحسيني، الكليات، دار الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ج ١، ص ٦١٧.
- (٣) الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب، (ت ٨١٧هـ-١٤١٤م)، القاموس المحيط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م، باب السين، فصل الياء، مادة "اليأس"، ص ٥٣٨.
- (٤) ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، الرياض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٥٠٢.
- (٥) الحاج، يوسف، جامع الأسئلة الفقهية، الفارابي، ١٩٩٩م، ص ٥٧.
- (٦) الموسوعة الطبية، اشراف رثيف سناتي، ج ٧، ص ١٣٠٠.
- (٧) القرطبي، محمد بن أحمد، جامع الأحكام الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م، ج ٢، ص ٣١٦. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف، ج ٨، ص ٢٣٩.
- (٨) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف، ج ٨، ص ٢٣٩.
- (٩) الأندلسي، القاضي أبو محمد عبدالحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- (١٠) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، ط ١، ص ٤٨٨.
- (١١) ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ج ٤، ص ١٨٣٠.
- (١٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج ٢٩، ص ٣٣٢.
- (١٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، ط ٢، ج ٨، ص ٦٣٤.
- (١٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ج ١، ص ٣٣٤.
- (١٥) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٩، ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ص ٣٥، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج ١، ص ١٦٩.
- (١٦) القرالة، أحمد، وظائف العرف في التشريع الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد ٣، عدد ١، ص ٢٠٧.
- (١٧) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ج ١، ص ١٢٩.
- (١٨) العلائي، أبو سعيد خليل، المجموع المذهب في قواعد المذهب، تحقيق: محمد

- ابن عبدالغفار، ط ١، ١٤١٤هـ، وزارة الأوقاف الكويتية، ج ١، ص ٣٦٠.
- (١٩) العز بن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م، ج ٢، ص ٢٨٠.
- (٢٠) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ج ٤، ص ٤٧٤.
- (٢١) انظر: أبو سنه، أحمد فهمي، العرف والعادة، دار البصائر للطباعة والنشر، ط ١، ص ٢٧، الباحثين، يعقوب، قاعدة العادة محكمة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ص ١٤٨-١٤٩.
- (٢٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٨.
- (٢٣) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م، ج ١١، ص ١١٥.
- (٢٤) الجدي، عمر، العرف والعمل في المذهب المالكي، مطبعة فضالة- المغرب، ١٩٨٤م، ص ٨٤، نقلاً عن الونشريسي، المعيار، ص ٣٠٠-٣١١.
- (٢٥) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبدالله بن عبدالحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ج ٣، ص ٢١٢.
- (٢٦) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، دار عالم الكتب، ج ٣، ص ٢٦٤.
- (٢٧) القراله، أحمد، وظائف العرف في
- التشريع الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد ٣، عدد ١، ص ٢٠٧.
- (٢٨) الرازي، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ج ٦، ص ١٢٨.
- (٢٩) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٦٠٢-٦٠٣.
- (٣٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٨١.
- (٣١) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الحديث، مصر، ط ١، ج ٦، ص ٣٨٣.
- (٣٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، دمشق، ط ١، كتاب البيوع، باب "من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم"، رقم ٢٢١١، ج ٣، ص ٧٣.
- (٣٣) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م، ج ٥، ص ١١٥.
- (٣٤) مجلة الأحكام العدلية المادة ٦٤.
- (٣٥) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٦.
- (٣٦) مجلة الأحكام العدلية المادة ٣٧.
- (٣٧) القرالة، وظائف العرف.
- (٣٨) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٨.
- (٣٩) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، دار ابن حزم، ج ١٩، ص ٢٣٧-٢٣٩ بتصرف.
- (٤٠) الحصكفي، محمد بن علي، الدر المختار

- (٤٩) ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ١٩١.
- (٥٠) قال الزركشي: (رواه الدارقطني) الزركشي، محمد بن عبدالله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٩٩٣م، ج ١، ص ٤٥٣.
- (٥١) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٤٠٧.
- (٥٢) نفس المصدر.
- (٥٣) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، ابن عبدالله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج ١٦، ص ٢١٣.
- (٥٤) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٩، ص ٢٤٠.
- (٥٥) ابن العربي، محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٥م، ج ١، ص ٢٨٤.
- (٥٦) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٢٢٤.
- (٥٧) ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ج ١، ص ١٠٥.
- (٥٨) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، حديث رقم "١٢١١"، ص ٢٩٥-٢٩٨.
- شرح تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ج ١، ص ٥٠٣.
- (٤١) الخطاب، شمس الدين أبو عبدالله محمد ابن عبدالرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ج ١، ص ٥٤٠.
- (٤٢) الرمل، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٣٢٥.
- (٤٣) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع، الرياض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٢٣٩.
- (٤٤) ابن عابدين، محمد بن أمين، رد المختار، على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ج ١، ص ٥٠٢.
- (٤٥) الخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٥٤٠.
- (٤٦) الماوردي، علي بن أحمد بن حبيب (٤٥٠هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض، عادل أحمد عبدالموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م، ج ١١، ص ١٩٦.
- (٤٧) المرداوي، علاء الدين أبو الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ج ١، ص ٣٥٧.
- (٤٨) ابن قدامة، موفق الدين عبدالله، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٤٤٦.

- (٥٩) ابن حزم، المحلى، ج ١، ص ١٩٢.
- (٦٠) البخاري، صحيح، كتاب الحيض، باب الاستحاضة، حديث رقم ٣٠٦، ص ٤٤.
- (٦١) ابن حزم، المحلى، ج ١، ص ١٩٢.
- (٦٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٨.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، دار ابن حزم، ج ١٩، ص ٢٣٧-٢٣٩ بتصرف.
- (٦٥) ابن حزم، المحلى، ج ١، ص ١٩٢.
- (٦٦) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٩٨.
- (٦٧) نوافك، الجامع في أمراض النساء، ج ٢، ص ١٦٤-٣٦٣، الموسوعة الطبية، إشراف: رثيف بستاني، ج ٧، ص ١٣٠٠.

المختون في عهد النبوة وحكمهم

د. يحيى محمود محمد القضاة*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٣١ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١/١ م

ملخص

يتناول هذا البحث واحدة من الشبهات التي أثّرت حول فئة من غير أولي الإربة في عهد النبوة (وهم المختون) وفيها طعن في الصحابة الكرام، ولقيت رواجاً كبيراً على مواقع الإنترنت، وهي اتهام بعض الصحابة بالشذوذ الجنسي الذي يسمونه اليوم (بالمثلية الجنسية)، ومحاولة خداع الناس وإيهامهم أن الإسلام قد أقر هذا الأمر، ويستدلون على ذلك ببعض الأحاديث التي فسروها حسب أهوائهم، والحقيقة أن هذا كذب وتلفيق، وفيه اتهام لرسول الله ﷺ ولأصحابه الكرام، فالإسلام حرم الشذوذ الجنسي بنصوص واضحة وصريحة، ووضع على فاعله أشد العقوبات.

كلمات مفتاحية: غير أولي الإربة، صحابة، مختون، شبهات. شذوذ جنسي، مثلية جنسية.

Abstract

This research deals with one of the suspicions that stigmatize the honorable companions and has been very popular on the Internet. It is the accusation of some companions of sexual abnormality, which called today (homosexuality), by deceiving people and misleading them that Islam has approved this behavior. They are inferred on some hadiths that they interpreted according to their desires. In fact, this is a lie, fabrication, and an accusation against the Messenger of Allah (PBUH) and his companions. Islam forbids homosexuality with clear and explicit texts in the Holy Quran and Hadith, and imposed on its doer the most severe penalties.

Keywords: Companions, Hermaphrodites, Suspicions, Sexual abnormality, homosexuality.

* أستاذ المساعد، قسم الدعوة وأصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

الصحابة ﷺ هم حملة الشريعة، ونقله الكتاب والسنة، والمبلغون عن رسول الله ﷺ، فالطعن فيهم طعن في الدين، والتشكيك فيهم تشكيك في الأمانة التي حملوها.

وقد تعرض الصحابة ﷺ على مرّ القرون إلى حملات كثيرة من الطعن والتشويه، والتشكيك في عدالتهم وضبطهم، بغرض القضاء على الدين وتقويض أركانه وإبطاله، كما صرح بذلك أحد الزنادقة فيما رواه الخطيب البغدادي عن أبي داود السجستاني قال: "لما جاء الرشيد بشاكر رأس الزنادقة ليضرب عنقه قال: أخبرني، لم تعلمون المتعلم منكم أول ما تعلمونه الرفض؟ قال: إنا نريد الطعن على الناقلة، فإذا بطلت الناقلة؛ أوشك أن نبطل المنقول"^(١).

وقد تنبه علماؤنا إلى خطورة ذلك، فبذلوا جهوداً عظيمة للدفاع عن الصحابة ﷺ، وبيان فضلهم وسمو منزلتهم، وكشف الشبهات التي يحاول أعداء الدين إلصاقها بهم، ووقفوا موقفاً حازماً ممن يريد الانتقاص منهم، بل جعلوا ذم الصحابة ﷺ علامة من علامات النفاق والزيغ عن طريق الصواب، قال الإمام أحمد: "إذا رأيت رجلاً يذكر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ بسوء فاتهمه

على الإسلام"^(٢)، وقال أبو زرعة: "إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول ﷺ عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله ﷺ، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبتلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة"^(٣).

وما يزال هذا العداء للدين وأهله مستمرا إلى عصرنا الحاضر، وسيبقى الصراع بين الحق والباطل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾ [البقرة: ٢١٧]، فتارة يوجهون سهامهم إلى كتاب الله تعالى، وتارة إلى سنة رسول الله ﷺ، وتارة إلى الصحابة الكرام، وتارة إلى علماء الدين، ولا تكاد تمضي مدة يسيرة من الزمان حتى تتجدد تلك الشبهات بقوالب جديدة، وأشكال عديدة.

ومع أن هذه الشبهات هي مجرد أوهام باطلة لا تستند إلى دليل صحيح، ولا إلى رأي سديد، وقد قام العلماء منذ قرون بتفنيدها وبيان زيغها وبطلانها، إلا أنها مع ذلك قد تؤثر في عقول بعض المسلمين، وتنطلي عليهم، وتلبس عليهم دينهم، سيما أننا في زمن تنتقل فيه المعلومات والشائعات بسهولة

وسرعة عجيبة، بفضل وسائل الاتصالات الحديثة، وتصل إلى الناس بمختلف فئاتهم، ويتلقون منها كثيرا من معلوماتهم، دون التحقق من صدقها وثبوتها، وفهم معناها الصحيح، ولم يترك أصحاب الشبهات وسيلة ممكنة إلا استغلوها لنشر شبهاتهم وتشكيك الناس في دينهم، فلهم كتب ومجلات، وقنوات مرئية ومسموعة، ومواقع على شبكة الإنترنت، ينفثون منها سمومهم، مما يستوجب على العلماء والباحثين الرد عليهم، وكشف زيغهم، وتحذير الناس منهم.

ومن تلك الشبه التي أخذت تنتشر على مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) اتهام بعض الصحابة عليهم السلام بالخنوثة والشذوذ الجنسي، فقد قام (سكوت كوغلي) أستاذ الدراسات الدينية في معهد هنري مارتن^(٤) بنشر كتاب بعنوان (المثلية الجنسية في الإسلام)^(٥)، زعم فيه أن الإسلام يقر المثلية الجنسية واستدل على ذلك ببعض الآيات والأحاديث التي جاء فيها ذكر المختنن الذين عاشوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبعض النصوص التي فسرها حسب رغبته وهواه^(٦).

والتأمل لتلك المصادر التي تروج لهذه الشبهة يجدها على أقسام ثلاثة: قسم حاقده على الإسلام، يبحث عن كل أمر للطعن فيه والانتقاص منه، وقسم يزعم التمسك بالدين

ولهم مواقف سيئة من الصحابة عليهم السلام، فراحوا يبحثون عن كل رواية يمكن أن يفهم منها ذم الصحابة، بغض النظر عن صحتها، ويفسرونها بما يتناسب مع أهوائهم، وقسم يحاول أن يضفي على انحرافه وشذوذه شرعية دينية فهو يبحث وينقب في النصوص الدينية لعله يجد مستندا لما يريد.

ويأتي هذا البحث لتفنيد تلك الشبهة، والرد على أصحابها، وإيضاح المعنى الصحيح لتلك الأحاديث التي استدلوا بها، والدفاع عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم راجيا من الله تعالى التوفيق والقبول والسداد.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الإجابة على التساؤلات الآتية:

هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مختنون؟ وما حقيقة تخنثهم ومظاهره؟ وما موقف النبي صلى الله عليه وسلم من المختنن؟ وهل هناك فرق بين التخنث والشذوذ الجنسي؟ وما عقوبة الشذوذ الجنسي في الإسلام؟

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال الأمور الآتية:

١- إن هذه الشبهة تتعلق بعصر النبوة، وفيها كذب وافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم واتهام له

بإقرار أمر تأباه الفطرة السليمة، وتحرمه الشرائع السماوية، والواجب على المسلم الدفاع عن دينه وعن رسوله ﷺ.

٢- إن التشكيك في الصحابة ﷺ وسوء الظن بهم هو تشكيك فيما نقلوه، فالطعن فيهم طعن في الدين، والدفاع عنهم دفاع عن الدين.

٣- انتشار الشبهة بشكل واسع على صفحات الإنترنت، وكثرة السؤال والاستفسار عنها.

أهداف البحث:

١- ردّ الشبهات عن الإسلام، ونبى الإسلام، والصحابة ﷺ.

٢- بيان الفرق بين معنى التخنث الوارد في الأحاديث، وبين معناه في العصور المتأخرة.

٣- بيان حقيقة المختشين الذين عاصروا النبي ﷺ ومظاهر تخنثهم، وأنهم على غير ما فهمه أصحاب الشبهات.

٤- بيان موقف الإسلام من التخنث والشذوذ الجنسي.

٥- التحذير من هذه الشبهات، فالقصد منها ليس البحث عن الحقيقة وإظهارها كما يزعمون، وإنما هدم الإسلام وتقويض أركانه.

الدراسات السابقة:

لم أعثر بعد البحث والتحري على من جمع أطراف هذا الموضوع في بحث واحد،

وهناك دراسات تناولت الدفاع عن الصحابة ﷺ وإبراز مكانتهم وبيان فضلهم بشكل عام، أو تناولت شبهة محددة وردّها، وهناك دراسات أخرى تناولت الموضوع من جوانب فقهية منها: أحكام الخنثى في الجنائيات، دراسة فقهية مقارنة^(٧)، وأحكام الخنثى المشكل في الشريعة الإسلامية^(٨).

منهج البحث:

سلكت في هذه البحث المنهج التحليلي، وذلك بالرجوع إلى كتب السنة وتراجم الصحابة، والبحث عن النصوص المتعلقة بالموضوع، ثم بتحليل تلك النصوص واستخلاص النتائج، مستأنسا بأقوال العلماء وشراح الحديث. كما سلكت المنهج النقدي وذلك بنقد الشبه التي أثّرت حول المختشين الذين عاصروا عهد النبوة.

خطة البحث:

سوف أتناول الموضوع على النحو الآتي:

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

المطلب الثاني: أقسام المختشين.

المطلب الثالث: التعريف بالمختشين الذين عاصروا النبي ﷺ.

المطلب الرابع: حقيقة تخنثهم ومظاهره.

المطلب الخامس: موقف النبي ﷺ من المختنن.

المطلب السادس: هل المختنن صحابة؟

المطلب السابع: عقوبة الشذوذ الجنسي.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.

المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث.

أولاً: المختن لغة: قال ابن فارس:

«الخاء والنون والثاء أصل واحد، يدل على تكسر وتثن، فَالْخَنْثُ المسترخي المتكسر، ويقال: خَنْثُ السقاء، إذا كسرت فمه إلى خارج فشربت منه»^(٩)، وَخَنْثُ الشيء فَتَخَنْثُ أي: عطفته فتعطف، وَانْخَنْثُ القربة تثنت، وَخَنْثُهَا يَخْنِثُهَا خَنْثًا فَانْخَنْثُ، وَخَنْثُهَا، وَانْخَنْثُهَا: ثنى فاهها إلى خارج فشرب منه، وفي الحديث: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ اخْتِنَاثِ الْأَسْقِيَةِ، يَعْنِي: أَنْ تُكْسَرَ أَفْوَاهُهَا فَيُشْرَبَ مِنْهَا»^(١٠)، ويقال: طويت الثوب على أخنائه وخنائه أي: على كسوره ومطاويه، وَخَنْثَ الرجل خَنْثًا، فَهُوَ خَنْثٌ، وَتَخَنْثُ، وَانْخَنْثُ: ثنى وتكسر، وَخَنْثُ كلامه بالثقل إذا شبهه بكلام النساء لينا ورخامة، فالرجل مَخْنُثٌ بالكسر، وَتَخَنْثُ الرجل وغيره سقط من الضعف، وَالْأُنْثَى خَنْثَةٌ. والجمع: خَنْثَاءُ، وَخِنْأَتٌ مثل لكع ولكاع»^(١١). وقال الفراهيدي: «الْخَنْثِيُّ: وهو الذي ليس بذكر ولا أنثى،

ومنه أُخِذَ الْمُخَنَّثُ. ويقال: بل سمي لتكسره كما يَخْنُثُ السقاء والجوالق إذا عطفته»^(١٢).

ثانياً: المختن اصطلاحاً: فرق علماء

الإسلام بين الخنثى والمخنث من حيث الاصطلاح: فالخنثى هو الذي له ألتا الرجال والنساء، أو الذي ليس له شيء منهما أصلاً، وله ثقب يخرج منه البول. قال الجرجاني: «الخنثى في اللغة من الخنث وهو اللين، وفي الشريعة شخص له ألتا الرجال والنساء أو ليس له شيء منهما أصلاً»^(١٣)، وقال الطرطوشي: الخنثى هو الذي له ذكر وفرج أو لا يكونان له ولكن له ثقب يخرج منه البول»^(١٤).

وأما المختن: فهو الذي يشبه النساء في كلامه وحركاته وهيئته، سواء أكان ذلك خلقة أم تصنعاً»^(١٥)، قال أبو بكر الإشبيلي: "وهو المؤنث من الرجال وإن لم تُعرف فيه الفاحشة؛ لأن الخنث هي شدة التأث في الخلقة والفعل»^(١٦). وقال زين الدين العراقي: "هو الذي يشبه النساء في أخلاقه وكلامه وحركاته، فيلين في قوله، ويتكسر في مشيته، ويتثنى فيها، وقد يكون هذا خلقة لا صنع له فيه، وقد يتكلف ذلك ويتصنعه»^(١٧).

فالمخنث لا خفاء في ذكوريته، سواء كان تخنثه خلقة أم تصنعاً»^(١٨)، وينطبق عليه ما ينطبق على الذكور من أحكام شرعية،

أما الخنثى فعنده عيب خلقي في أعضائه التناسلية، بحيث يصعب الحكم بكونه ذكراً أو أنثى، وهي مشكلة معروفة طبياً ويُعرّف الخنثى في الكتب الطبية بأنه الشخص الذي تكون أعضاؤه الجنسية الظاهرة غامضة^(١٩).

المطلب الثاني: أقسام المختشين.

اقتضت حكمة الله تعالى أن يخلق الناس على قسمين ذكورا وإناثا، قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ۖ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٤٩-٥٠]. وميز سبحانه وتعالى بين الذكر والأنثى بعلامات يجعل من السهل التفريق بينهما.

ولكن توجد هناك حالات استثنائية نادرة، معروفة طبياً، يقع فيها الخلط والاشتباه، حيث تظهر تشوهات خلقية في الأعضاء التناسلية عند بعض المواليد، فيصعب معها تحديد جنس المولود^(٢٠)، وعندئذ ينظر: فإن كان أقرب إلى الذكور ضم إليهم، وإن كان أقرب إلى الإناث ضم إليهن، وقد يستشكل أمره ويتعسر ضمه إلى أحدهما.

وقد بحث الفقهاء الأحكام الخاصة المتعلقة بالخنثى بإسهاب، فذكروا أقسام

الخنثى، المشكل وغير المشكل، وذكروا العلامات التي من خلالها يترجح كونه ذكراً أو أنثى، وبحثوا أحكام عبادته وزواجه وميراثه إلى غير ذلك من المسائل والأحكام الشرعية المتعلقة به.

وقد اتجه الفقهاء قديماً إلى الأخذ بالعلامات الظاهرة لتحديد نوع الخنثى، إلا أنه مع التقدم العلمي الهائل في عصرنا الحاضر أصبح الطب أكثر قدرة على تحديد جنس الخنثى، والتمييز بين حالاته المختلفة، بل أصبح علاج بعض الحالات ممكناً، وذلك بإزالة التشوهات وإظهار الجنس الحقيقي للخنثى^(٢١).

وقد اتفق العلماء على أن الخنثى الناتج عن تشوهات خلقية لا يلحقه ذم ولا إثم ولا عقوبة، لأن الأمر خارج عن قدرته وإرادته، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، بل إن هذا الأمر ابتلاء ومصيبة فوق رأسه، وعليه أن يصبر ويحتسب، قال الطبري: "والخنث خلق الله لم يكتسبه العبد ولا له فيه صنع، وإنما يذم العبد على ما يكسبه مما له السبيل إلى فعله وتركه، ولو جاز ذمه على غير فعله لجاز ذمه على لونه وعرقه وسائر أجزاء جسمه"^(٢٢).

وأما المختشون الذين لا تخفى ذكورتهم فهم على قسمين: الأول: من كان تخنثه خلقة من غير تعمد منه ولا قصد، فقد ذكر العلماء

كالقاضي عياض والنووي وغيرهما أنه لا لوم عليه ولا إثم، لأنه أمر خارج عن إرادته واختياره، قال القاضي عياض: المختن الذي هو خلقة لا حرج عليه ولا عقوبة عليه، إذ لا اكتساب له فيه، وإذا لم ينكر النبي ﷺ أولاً أمره، وأن الذي لعنه في الحديث الآخر من المختنين من الرجال إنما عني بهم المتشبهين بالنساء المستعملين ذلك، وأما من خلق خلقة فلا؛ إذ لا يقدر على تغيير خلقه وطبعه الذي طبعه الله عليه، ولو كان كل مختن ملعوناً من النبي ﷺ كان خلقة أو تخلقاً لما شرع النبي ﷺ بقاء هذا أولاً في المدينة، ولأخرجه لأول وهلة^(٢٣).

ولا يعني عدم الإثم أن ينساق وراء تختنه بل هو مطالب بالاجتهاد والتكليف في ترك الثني والتكسر في مشيته وكلامه، قال ابن حجر: "وأما ذم التشبه بالكلام والمشي فمختص بمن تعمد ذلك، وأما من كان ذلك من أصل خلقته فإنما يؤمر بتكليف تركه، والإدمان على ذلك بالتدريج، فإن لم يفعل وتمادى دخله الدم، ولا سيما إن بدا منه ما يدل على الرضا به، وأخذ هذا واضح من لفظ المتشبهين، وإما إطلاق من أطلق كالنووي أن المختن الخلقي لا يتجه عليه اللوم، فمحمول على ما إذا لم يقدر على ترك الثني والتكسر في المشي والكلام

بعد تعاطيه المعالجة لترك ذلك، وإلا متى كان ترك ذلك ممكناً ولو بالتدريج فتركه بغير عذر لحقه اللوم^(٢٤).

القسم الثاني: من كان تختنه تعمدًا واختياراً منه، وهؤلاء يقصدون التشبه بالنساء في اللباس والزينة والكلام والهيئة والحركة، وقد تظافرت الأحاديث النبوية، على تحريم التشبه بالجنس الآخر وذم من يفعل ذلك.

المطلب الثالث: التعريف بالمختنين الذين عاصروا النبي ﷺ.

تذكر مصادر السنة وكتب التراجم عدداً من المختنين الذين عاشوا في عهد النبي ﷺ وهم:

١. هيثم: مولى لعبد الله بن أبي أمية المخزومي أخي أم سلمة لأبيها^(٢٥)، واختلف في ضبط اسمه فقيل: (هيث) بكسر الهاء وإسكان الياء المثناة من تحت وآخره تاء مثناة من فوق، هكذا رواه أصحاب الحديث^(٢٦)، ورجحه الأزهري^(٢٧)، وهو الأشهر، كما قال القاضي عياض^(٢٨)، وقيل: (هيث) بفتح الهاء^(٢٩)، وقيل: (هين) بالنون والموحدة^(٣٠)، وقيل: (هنب)، بنون ساكنة بعد هاء مكسورة، وفي آخره باء موحدة، قال ابن درستويه: هذا هو الصواب، وما سواه تصحيف^(٣١).

وقد وقع ذكره في صحيح البخاري في

حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ، وَعِنْدِي مُحَنَّثٌ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الطَّائِفَ غَدًا، فَعَلَيْكَ بِابْنَةِ غِيلَانَ، فَإِنَّهَا تُقْبَلُ بِأَرْبَعٍ، وَتُدْبَرُ بِثَمَانٍ، وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيْكُمْ» قَالَ ابْنُ عُمَيْرٍ: وَعَلَى ابْنِ جُرَيْجٍ: الْمُحَنَّثُ: هَيْتُ^(٣٢).

وأخرج ابن أبي شيبة بإسناد ضعيف^(٣٣) عن سعد بن مالك أنه خَطَبَ امْرَأَةً بِمَكَّةَ وَهُوَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: لَيْتَ عِنْدِي مَنْ يُخْبِرُنِي عَنْهَا؟ فَقَالَ مُحَنَّثٌ يُدْعَى هَيْتُ: أَنَا أَنْعَمُهَا لَكَ إِذَا أَقْبَلْتَ قُلْتَ: تَمْشِي عَلَى سِتٍّ، وَإِذَا أَدْبَرْتَ قُلْتَ: تَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا أَرَى هَذَا إِلَّا مُتَنَكِّرًا، مَا أَرَاهُ إِلَّا يَعْرِفُ أَمْرَ النِّسَاءِ. قَالَ: وَكَانَ يَدْخُلُ عَلَى سَوْدَةَ فَتَهَا أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهَا، فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَفَاهُ، فَكَانَ ذَلِكَ حَتَّى إِمْرَةِ عُمَرَ، فَجَهَدَ، وَكَانَ يُرَخِّصُ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ الْمَدِينَةَ فَيَتَصَدَّقَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ^(٣٤).

قال الإمام مالك: "وكان النبي ﷺ غربه إلى الحمى وهو موضع من ذي الحليفة ذات الشمال من مسجدها"^(٣٥).

٢. مائع: مولى لفاخته بنت عمرو بن عائذ خالة رسول الله ﷺ، واختلف في ضبط اسمه، فقيل: (مائع) بالتاء المثناة من فوق،

وقيل: (مانع) بالنون. وذكر بعضهم أن مائع لقب هيت أو العكس، وقيل: إنهما اثنان، وجزم الواقدي بالتعدد وقال: كان هيت مولى عبد الله بن أبي أمية، وكان مائع مولى فاختة^(٣٦). وقال ابن عبد البر: "هكذا قال ابن إسحاق في هذا المؤنث أن اسمه مائع، ولم يقله غيره فيما علمت، والأكثر على أن اسمه هيت، كذلك ذكر حبيب عن مالك، وكذلك رواه ابن عيينة عن ابن جريج أن اسم ذلك المخنث هيت، وهو قول الواقدي وابن الكلبي"^(٣٧).

وقد وقع ذكره في رواية مرسلة، فقد روى البيهقي بإسناده إلى ابن إسحاق، قَالَ: وَقَدْ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَوْلَى لِحَالَتِهِ فَاخْتَهَ بِنْتُ عَمْرِو بْنِ عَائِذٍ مُحَنَّثٌ يُقَالُ لَهُ مَائِعٌ، يَدْخُلُ عَلَى نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَيَكُونُ فِي بَيْتِهِ وَلَا يَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ يَفْطِنُ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِ النِّسَاءِ مِمَّا يَفْطِنُ إِلَيْهِ الرَّجَالُ، وَلَا يَرَى أَنَّ لَهُ فِي ذَلِكَ أَرْبًا، فَسَمِعَهُ وَهُوَ يَقُولُ لِحَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ: يَا خَالِدُ إِنْ افْتَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّائِفَ فَلَا تُفْلِتَنَّ مِنْكَ بِأَدِيَةِ بِنْتِ غِيلَانَ، فَإِنَّهَا تُقْبَلُ بِأَرْبَعٍ، وَتُدْبَرُ بِثَمَانٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حِينَ سَمِعَ هَذَا مِنْهُ لَا أَرَى هَذَا الْحَبِيثَ يَفْطِنُ لِمَا أَسْمَعُ، ثُمَّ قَالَ لِنِسَائِهِ: لَا يَدْخُلَنَّ عَلَيْكُمْ، فَحُجِبَ عَنْ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^(٣٨).

قال النووي: "وجاء هذا في حديث آخر

ذكر فيه أن النبي ﷺ غرّب ماتعا هذا وهيتا إلى الحمى ذكره الواقدي^(٣٩)، وذكر ابن الأثير: أن أبا بكر نفى ماتعا المخت إلى فذك، ولم يكن بها أحد من المسلمين^(٤٠).

٣. هدم: وقع ذكره في حديث أخرجه ابن أبي الدنيا بإسناده "عن موسى بن عبد الرحمن بن عياش بن أبي ربيعة، قال: كان المختون على عهد رسول الله ﷺ ثلثة: ماتع وهدم وهيت، وكان ماتع لفاختة بنت عمرو بن عائذ خالة رسول الله ﷺ، وكان يعشى يوت النبي ﷺ ويدخل عليهن، حتى إذا حاصر الطائف سمعه رسول الله ﷺ وهو يقول لخالد بن الوليد: إن افتتحت الطائف غدا فلا تنفلتن منك بادية بنت غيلان، فإنها ثقیل بأربع وتذبر بثمان، فقال رسول الله ﷺ: لا أرى هذا الحیث یفطن لهذا، لا يدخل علیكن بعد هذا لنسائهن، قال: ثم أقبل رسول الله ﷺ قافلا، حتى إذا كان بذي الحليفة قال: لا يدخلن المدينة ودخل رسول الله ﷺ المدينة فكلم فيه وقيل له: إله مسكين، ولا بد له من شيء، فجعل له رسول الله ﷺ يوما في كل سبت يدخل فيسأل ثم يرجع إلى منزله، فلم يزل كذلك عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعلى

عهد عمر رضي الله عنهما، ونفى رسول الله ﷺ صاحبيه معه هدم والآخر هيت^(٤١).

٤. أنه: بالفتح وتشديد النون^(٤٢)، وضبطه بعضهم بالكسر والتشديد وهو غلط^(٤٣)، ذكره الباوردي بإسناد صحيح "عن أبي حفص قال قالت عائشة لمخت كان بالمدينة يقال له أنه ألا تذلنا على امرأة نخطبها على عبد الرحمن بن أبي بكر قال التي إذا أقبلت فوصف وإذا أدبرت فسمعه رسول الله ﷺ فقال: يا أنه أخرج من المدينة إلى حمراء الأسد فلتكن بها منزلك ولا تدخل المدينة إلا أن يكون للناس عيد فتشهده^(٤٤).

قال النووي: "وذكر أبو منصور الباوردي نحو الحكاية عن مخت كان بالمدينة يقال له أنه وذكر أن النبي ﷺ نفاه إلى حمراء الأسد^(٤٥)

٥. أنجشة: غلام للنبي ﷺ، حبشي، يكنى أبا مارية^(٤٦)، وكان حسن الصوت، وكان يسوق الإبل بالنساء ويجدو بهن، وكان البراء بن مالك يجدو بالرجال^(٤٧)، وكان إذا أسرع الإبل قال له رسول الله ﷺ: ويحك يا أنجشة رويدا سوقك بالقوارير^(٤٨).

قال ابن حجر: "وقع في حديث وائلة ابن الأسقع أن أنجشة كان من المختين في عهد رسول الله ﷺ، فأخرج الطبراني بسند

لين من طريق عنبة بن سعيد عن حماد مولى بني أمية عن جناح عن وائلة بن الأسقع قال لعن رسول الله ﷺ المختنين وقال: أخرجوهم من بيوتكم وأخرج النبي ﷺ أنجشة وأخرج عمر فلانا^(٤٩). وقال ابن عباس رضي الله عنهما فأخرج النبي ﷺ فلاناً قال القسطلاني: هو أنجشة العبد الأسود الذي كان يتشبه بالنساء^(٥٠).

ومن خلال استعراض تراجم المختنين في المصادر يلاحظ ما يأتي:

أولاً: اختلاف الروايات في تحديد اسم المختن الذي وصف بادية بنت غيلان، فبوب الخطيب البغدادي بابا بعنوان: (حديث أم سلمة - بادية بنت غيلان - هيت - ماتع - هدم)، ثم ذكر اختلاف الروايات في تحديد اسم المختن^(٥١)، وقال ابن الملقن: "واختلف فيه فقيل: هيت، وقيل: هنب، وقيل: أنه، وقيل: ماتع، وفي البيهقي: هدم، فهذه خمسة أقوال"^(٥٢)، فالظاهر أن ابن الملقن يرى أن القصة واحدة، والخلاف وقع في اسم ذلك المختن. وقال ابن حجر: "تقدم عند المؤلف أن المختن الذي أخرجه النبي ﷺ هو هيت، وقيل: ماتع، وقيل: أنه بنون مشددة بعدها هاء تأنيث، وأما الذي أخرجه عمر فهو ماتع، وهو بتاء مثناة فوق وقيل: هدم"^(٥٣)، وقال أيضاً: بعد أن ذكر حديث سعد بن أبي

وقاص قال: "فهذه قصص وقعت لهيت"^(٥٤). وقال السيوطي: "واسم المختن المذكور هيت بكسر الهاء وسكون التحتية ومثناة، وقيل: بفتح الهاء، وقيل: بنون وموحدة، وقيل: اسمه ماتع بمثناة، وقيل: بنون، وقيل: أنه بالفتح وتشديد النون"^(٥٥).

ثانياً: اختلاف الروايات في تحديد عدد المختنين، فتذكر بعض الروايات أنهم اثنان فقط، قال ابن حجر: "وذكر ابن وهب في جامعه عن الحارث بن عبد الرحمن عن ابن أبي ذئب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن مختنين كانا على عهد رسول الله ﷺ يقال لأحدهما: هيت، وللآخر: ماتع، فهلك ماتع وبقي هيت بعد"^(٥٦). وهو ما أشار إليه الشافعي رحمه الله تعالى^(٥٧)، وتذكر بعض الروايات أنهم ثلاثة، فقد روى البيهقي بسنده "عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عِيَّاشِ بْنِ أَبِي رَيْعَةَ، قَالَ: كَانَ الْمُخْتَنُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَةً: مَاتَعٌ وَهَدَمٌ وَهَيْتٌ"^(٥٨)، وكذلك قال أبو عبيد البكري: كان بالمدينة ثلاثة من المختنين يدخلون في النساء فلا يحجبون: هيت وهدم وماتع"^(٥٩)، وذكر السهيلي أنهم أربعة فقال: "وكان المختنون على عهد رسول الله ﷺ أربعة هيت هذا وهدم وماتع وأنه"^(٦٠).

ثالثاً: التشابه الكبير بين قصصهم، من

حيث وصفهم للمرأة بالفاظ متقاربة، بل تكاد تكون واحدة، ووقوع ذلك في بيوت زوجات النبي ﷺ وسماع رسول الله ﷺ لهم، وإغلاظه بالقول عليهم، ونفيهم، كل ذلك يرجح أن القصة واحدة، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: حقيقة تخنثهم ومظاهره.

يحاول أصحاب الشبهات الطعن والتشكيك في الصحابة الكرام ﷺ، وإيهام الناس أن هؤلاء المختنين كانوا يفعلون الفاحشة الكبرى، وهذا القول يقتضي الطعن برسول الله ﷺ لا سيما أنه ورد في الروايات أن المختنين كانوا يدخلون بيوت نساء النبي ﷺ، وهم يريدون القول إن رسول الله ﷺ قد أقرهم على فعل الفاحشة، بل صرح بعضهم بذلك^(٦١)، وهذا بلا ريب كذب وبهتان وافتراء على رسول الله ﷺ، ويمكن رده من وجوه عديدة منها:

١. إن الأحاديث النبوية فرقت بين التخنث وبين فعل الفاحشة، فعندما أراد ﷺ أن يحذر أمته من الفاحشة سمّاها (عمل قوم لوط) وليس (التخنث) ومن هذه الأحاديث:

* عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ، وَالْمَفْعُولَ بِهِ»^(٦٢).

* عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: قَالَ:

«لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ»^(٦٣)

* عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي عَمَلُ قَوْمِ لُوطٍ»^(٦٤).

* عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الَّذِي يَعْمَلُ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ قَالَ: «ارْجُمُوهُمَا جَمِيعًا»^(٦٥)

* عَنْ الثُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: جَاءَ جِبْرِيلُ ﷺ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ «نَعَمْ الْقَوْمُ أُمَّتُكَ لَوْلا أَنْ فِيهِمْ بَقَايَا مِنْ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ»^(٦٦)

* عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَعَنَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: «مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ»^(٦٧).

٢. إن الذين صنفوا كتباً في الحديث قد جعلوا باباً في المختنين، وباباً آخر فيمن يعمل عمل قوم لوط، وهذا يدل على التفريق بين الفعلين ومن ذلك: ما جاء في سنن أبي داود (باب في الحكم في المختنين)^(٦٨) وباب آخر (باب فيمن عمل عمل قوم لوط)^(٦٩)، وفي سنن النسائي الكبرى (لعن المختنين وإخراجهم)^(٧٠) وباب آخر (من عمل عمل قوم لوط)^(٧١)، وعند ابن ماجه (باب في

الْمُخْتَنِثِينَ^(٧٢) وباب آخر (بَابُ مَنْ عَمَلَ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ)^(٧٣)، وعند ابن حبان (ذِكْرُ لَعْنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَذْكُورَاتِ وَالْمُخْتَنِثِينَ مَعًا) وباب آخر (ذِكْرُ لَعْنِ الْمُصْطَفَى ﷺ بِالتَّكْرَارِ عَلَى الْعَامِلِ مَا عَمَلَ قَوْمُ لُوطٍ).

٣. بينت الروايات أن ما فعله المختنثون إنما كان التشبه بالنساء فقط، "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتِيَ بِمُخْتَنَثٍ قَدْ خَضَبَ يَدَيْهِ وَرَجَلَيْهِ بِالْحِنَّاءِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَا بَالُ هَذَا؟ فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَتَشَبَّهُ بِالنِّسَاءِ، فَأَمَرَ بِهِ فَتُفِي إِلَى التَّقِيعِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نَقْتُلُهُ؟ فَقَالَ: إِنِّي نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ^(٧٤)."

٤. إن التخنث بالمعنى الذي فهمه أصحاب الشبهات وهو فعل الفاحشة لم يكن معهودا عند العرب لا في الجاهلية ولا في الإسلام، وما عرفت العرب هذه الكلمة بالمعنى الشائن القبيح إلا في العصور المتأخرة، قال الوليد بن عبد الملك لولا أن الله ذكر آل لوط في القرآن ما ظننت أن أحداً يفعل هذا^(٧٥). وقال الزبيدي "التخنث الذي هو فعل الفاحشة لا تعرفه العرب، وليس في شيء من كلامهم، ولا هو المقصود من الحديث^(٧٦)". وفرق القسطلاني في شرحه للحديث بين المعنى المراد بالحديث وبين المعنى المتعارف عليه في

زمانه فقال: "المختنث هنا هو الذي في كلامه لين وفي أعضائه تكسر وليس له جارحة تقوم، وهو في عرف هذا الزمن من بلاط به^(٧٧). وكذلك علق العيني بعد أن نقل تعريف الكرمانى للمختنث فقال معقباً عليه: "قلت: وأما في هذا الزمان فالمختنث هو الذي يؤتى ويلاط به^(٧٨)"، وقال محمد بن يوسف الصالحى: "وهو في عرف السلف: الذي لا هم له إلى النساء لا غير ذلك^(٧٩)".

٥. إن شراح الحديث قد بينوا أن فعل هؤلاء المختنثين كان لنا في القول وتشبهها بالنساء فحسب، ولم أجد بعد البحث والاستقصاء من ذكر أنهم كانوا يفعلون الفاحشة، بل نفوا نفياً قاطعاً أن يكون المقصود بالتخنث هو فعل الفاحشة، قال أبو بكر الإشبيلي: "وكانت هيئة هذا المختنث: مؤنث التغمه، يُشبه المرأة في الخلق واللين والتكسر واللفظ واللفظ والفعل والعقل^(٨٠)"، قال السهيلي: "وكان المختنثون على عهد رسول الله ﷺ أربعة: هيت هذا، وهدم وماتع، وأنه، ولم يكونوا يرمون بالفاحشة الكبرى، وإنما كان تأنيثهم لنا في القول وخضاباً في الأيدي والأرجل كخضاب النساء، ولعباً كلعبهن، وربما لعب بعضهم بالكرج^(٨١)"، وفي مراسيل أبي داود أن عمر بن الخطاب ﷺ، رأى لاعبا يلعب

بالكرج، فقال: لولا أنني رأيت هذا يلعب به على عهد النبي ﷺ لنفيتهم من المدينة^(٨٢)، وقال ابن تيمية: "لم يكونوا يرمون بالفاحشة الكبرى، إنما كان تخنيثهم وتأنيثهم ليناً في القول وخضاباً في الأيدي والأرجل كخضاب النساء ولعباً كلعبهن"^(٨٣)، وقال ابن الملقن: "وكانوا هؤلاء على عهد رسول الله ﷺ كان فيهم لين في القول وخضابة في الأيدي والأرجل ولا يرمون بفاحشة، وربما لعب بعضهم بالكرج"^(٨٤)، وقال القسطلاني: "لعن النبي ﷺ المختنين من الرجال وهم المتشبهون في كلامهم بالنساء تكسراً وتعطفاً لا من يؤتى"^(٨٥)، وقال العامري الحرصي: "وكان المختنون في عهد رسول الله ﷺ أربعة هيت وهرم وماتع وأئة، ولم يكن واحد منهم يرتكب الفاحشة الكبرى وإنما هو التشبه بالنساء فقط"^(٨٦).

٦. لو كان هؤلاء المختنون ممن يفعل الفاحشة، لكانت عقوبتهم القتل أو الرجم، قال ابن كثير: "المراد بالمخنث في عرف السلف الذي لا همة له في النساء وليس المراد به الذي يؤتى، إذ لو كان كذلك لوجب قتله حتماً كما دل عليه الحديث، وكما قتله أبو بكر الصديق ﷺ"^(٨٧)، وقال ابن حجر: "تعقياً على حديث نفي المختنين: واستدل به على أن المراد بالمخنثين

المتشبهون بالنساء لا من يؤتى، فإن ذلك حده الرجم، ومن وجب رجمه لا ينفي، وتعقب بأن حده مختلف فيه، والأكثر أن حكمه حكم الزاني، فإن ثبت عليه جلد ونفي، لأنه لا يتصور فيه الإحصان، وإن كان يتشبه فقط نفي فقط، وقيل: إن في الترجمة إشارة إلى ضعف القول الصائر إلى رجم الفاعل والمفعول به وأن هذا الحديث الصحيح لم يأت فيه إلا النفي، وفي هذا نظر لأنه لم يثبت عن أحد ممن أخرجهم النبي ﷺ أنه كان يؤتى"^(٨٨).

المطلب الخامس: موقف النبي ﷺ من المختنين.

حرص رسول الله ﷺ على إقامة مجتمع طاهر نقي، يشع منه نور الفضيلة والعفة، فأمر ﷺ بكل ما من شأنه أن يحفظ للإنسان كرامته وسعادته في الدنيا والآخرة، ونهى عن كل مظاهر الفساد والانحراف التي تفسد الإنسان وتسبب له الشقاء والتعاسة، وتدمر المجتمع وتهلكه، ولم يترك رسول الله ﷺ باباً يوصل إلى الفاحشة والرذيلة إلا أغلقه.

ولا ريب أن الانحلال الخلقي والانهيار القيمي الذي من أكبر مظاهره تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال هو انحراف عن الفطرة السليمة، وسقوط وانتكاس إلى مستنقع الرذيلة، وهو من أخطر أسباب دمار المجتمع وتقويض دعائمه.

ومع أن رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يغض الطرف عن بعض الأخطاء التي تقع من أصحابه، وينبّه عليها بأسلوب يتسم بالرفق واللين، إلا أن موقفه ﷺ من هذه القضية كان حازماً، مما يدل على شناعة التخنث وقبح فاعله، والمتأمل في سيرة النبي ﷺ وهديه في إصلاح هذا السلوك وتقويمه يجد أنه يقوم على عدة أمور هي:

١. الإعراض وإظهار عدم الرضى، فكان النبي ﷺ يعرض عمن يفعل شيئاً فيه تشبه بالنساء، حتى لو قصد أمراً آخر غير التشبه بالنساء، فعن عمّار بن ياسر، قال: قَدِمْتُ عَلَى أَهْلِي لَيْلاً وَقَدْ تَشَقَّقَتْ يَدَايَ، فَخَلَقُونِي بِزَعْفَرَانٍ، فَعَدَوْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، وَلَمْ يُرَحِّبْ بِي، وَقَالَ: اذْهَبْ فَاغْسِلْ هَذَا عَنْكَ، فَذَهَبْتُ فَعَسَلْتُهُ، ثُمَّ جِئْتُ وَقَدْ بَقِيَ عَلَيَّ مِنْهُ رَدْعٌ، فَسَلَّمْتُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، وَلَمْ يُرَحِّبْ بِي، وَقَالَ: اذْهَبْ فَاغْسِلْ هَذَا عَنْكَ، فَذَهَبْتُ فَعَسَلْتُهُ، ثُمَّ جِئْتُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ عَلَيَّ، وَرَحَّبَ بِي...^(٨٩). وإنما نهاه النبي ﷺ لحرمة ذلك على الرجل لما فيه من التشبه بالنساء.^(٩٠)

٢. اللعن والتوبيخ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُحَنَّثِي الرِّجَالِ، الَّذِينَ

يَتَشَبَّهُونَ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، الْمُتَشَبِّهِينَ بِالرِّجَالِ^(٩١). وانتهر النبي ﷺ هيت المختنث عندما سمعه يصف لأحد الصحابة امرأة من الطائف، وقال له: لَقَدْ غُلَعَلْتَ النَّظَرَ إِلَيْهَا يَا عَدُوَّ اللَّهِ^(٩٢).

قال ابن الملقن: "وإنما لعن المختنث وإن كان خلقاً له؛ لتشبهه بهن، والله خلقه بخلاف ذلك، فهو يحاول تغيير الهيئة التي خلق عليها، وله سبيل إلى اكتساب خلق الرجال، وقدره على اجتلاب منه إلى نفسه، ولفعله ما يكرهه الله ونهى عنه رسوله من التشبيه بهن في اللباس والزينة، ووصفه أمرهن^(٩٣)".

٣. منعهم من الدخول على النساء، فقد قال رسول الله ﷺ لما سمع هيت المختنث وهو يصف امرأة قال: «لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيَّكُمْ»^(٩٤)، وفي رواية: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَلَا أَرَى هَذَا يَعْرِفُ مَا هَاهُنَا لَا يَدْخُلَنَّ عَلَيَّكُمْ» قَالَتْ: فَحَجَبُوهُ^(٩٥)، وكان هؤلاء المختنثين قبل ذلك يدخلون على النساء ويعدونهم من غير أولي الإربة الذين استثناهم الله تعالى بقوله: «أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» [النور: ٣١] وهم الذين لا رغبة لهم بالنساء، وقيل: هو الأبله والأحمق الذي لا همة له بالنساء ولا يعرف من أمورهن شيئاً^{٩٦}، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ يَدْخُلُ عَلَى

أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ مُحَنَّثٌ فَكَانُوا يَعُدُّونَهُ مِنْ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ^(٩٧).

قال العراقي: قد بين في الحديث سبب دخوله على أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، وهو أنهم كانوا يعتقدونه من غير أولي الإربة، أي: الحاجة إلى النساء، وأنه لا ينظر في أوصافهن، ولا يميز بين الحسنة والقييحة منهن، ولا شهوة له أصلاً، ومثل هذا لا يجب الاحتجاب منه بنص الكتاب العزيز، فلما فهم من كلامه هذا أنه على خلاف ذلك حجب ومنع من الدخول عليهن كغيره من الرجال، ففيه أن التخنث ولو كان أصلياً لا يقتضي الدخول على النساء وأنه كان المقتضي لدخوله اعتقاد كونه من غير أولي الإربة لا كونه مخنثاً^(٩٨).

وقال المهلب: إنما حجبه عن الدخول على النساء، لما سمعه يصف المرأة بهذه الصفة التي تهيج قلوب الرجال، فمنعه لئلا يصف الأزواج للناس فيسقط معنى الحجاب^(٩٩).

٤. تأديبهم بالضرب فقد ذكر ابن حجر: أن النبي ﷺ أمر بمخنث فضرِب^(١٠٠)، والضرب وسيلة لإصلاح بعض العصاة والمخالفين الذين لا يردعهم إلا هذا النوع من التأديب.

٥. النفي والإخراج من البلد، قطعاً لدابر

الرديلة، وحتى لا تؤدي بصاحبها إلى ما هو أقبح وأفحش، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالْمُتَرَجَّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَقَالَ: أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ قَالَ: فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَانَا، وَأَخْرَجَ عُمَرُ فَلَانَا^(١٠١).

قال العلماء: وإخراج المخنث ونفيه كان لثلاثة معان: أحدها: أنه كان يظن أنه من غير أولي الإربة، ثم لما وقع منه وصف تلك المرأة، وظهر من تفطنه لما يتفطن إليه الرجال صار منهم، وزال الظن، والثاني: وصفه النساء ومحاسنهن وعوراتهن بحضرة الرجال، وقد نهى النبي ﷺ المرأة أن تصف لزوجها جارتها حتى كأنه يراها، فكيف الرجل؟ والثالث: أنه ظهر له منه أنه كان يطلع النساء وأجسامهن وعوراتهن على ما لا يطلع عليه كثير من النساء^(١٠٢).

وخلاصة القول مما سبق: أن مجرد وجود خلل بيولوجي عند المختنين لم يمنع من التعامل معهم، أو من تقبل المجتمع لهم، ولكن إن ظهر من هؤلاء أمر لا أخلاقي كوصف النساء وإطالة النظر إليهن، فينبغي ألا يسمح لهم بالدخول عليهن، وأن يعاقبوا على ذلك.

المطلب السادس: هل المختنون صحابة؟

للعلماء أقوال كثيرة في تعريف الصحابي،

وغالب تلك الأقوال متقاربة، قال ابن حجر: "وأصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، فدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالعمى^(١٠٣)." ثم قال: "وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين، كالبخاري، وشيخه أحمد بن حنبل، ومن تبعهما، ووراء ذلك أقوال أخرى شاذة، كقول من قال: لا يعدّ صحابياً إلّا من وصف بأحد أوصاف أربعة: من طالت مجالسته، أو حفظت روايته، أو ضبط أنه غزا معه، أو استشهد بين يديه، وكذا من اشترط في صحة الصحبة بلوغ الحلم، أو المجالسة ولو قصرت^(١٠٤)."

ويدخل في تعريف الصحبة من فعل كبيرة من الكبائر ثم تاب عنها، كما وقع من ماعز والغامدية، والمرأة المخزومية التي سرقت فقطع يدها، والرجل الذي شرب الخمر فأقام النبي ﷺ عليه الحد مرارا، ولم يقل أحد بأن الصحابة معصومون من الذنوب. بل هم كباقي البشر قد يقع منهم الذنوب الصغيرة والكبيرة، ثم يبادرون إلى التوبة منها.

قال الآلوسي: ليس مرادنا من كون الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - جميعهم

عدولاً أنهم لم يصدر عن أحد منهم مفسق أصلاً ولا ارتكب ذنباً قط فإن دون إثبات ذلك خطر القتاد، فقد كانت تصدر منهم الهفوات ويرتكبون ما يُحدّثون عليه، وإنكار ذلك مكابرة صرفة وعناد محض وجهل بموارد الآيات والأحاديث؛ بل مرادنا أنهم لم ينتقلوا من هذه الدار إلى دار القرار إلا وهم طاهرون مطهرون تائبون آيئون ببركة صحبتهم للنبي ﷺ ونصرتهم إياه وبذل أنفسهم وأموالهم في محبته وتعظيمهم له أشد التعظيم سرا وعلانية، كما يدل على ذلك الكتاب وتشهد له الآثار^(١٠٥).

وبهذا يتبين أن العلماء لم ينفوا الصحبة عن فاعل الكبيرة إن تاب عنها، فهل الأمر كذلك مع هؤلاء المختشين؟

لو رجعنا إلى المصنفات التي ترجمت للصحابة ﷺ لوجدنا أن بعضها قد ترجم للمختشين ضمن تراجم الصحابة، كابن الأثير في كتابه أسد الغابة فقد ترجم لهيت^(١٠٦) وماتع^(١٠٧)، وأنجشة مع الإشارة إلى كونهم من المختشين. وكذلك فعل ابن حجر في الإصابة فقد ترجم لهيت^(١٠٨)، وماتع^(١٠٩)، وأئة^(١١٠)، وهدم^(١١١)، وأنجشة^(١١٢)، ووضعهم في القسم الأول من كتابه. وهذا القسم قال عنه ابن حجر: "القسم الأول - فيمن وردت صحبتة بطريق الرواية عنه، أو عن غيره،

سواء كانت الطريق صحيحة، أو حسنة، أو ضعيفة، أو وقع ذكره بما يدل على الصحة بأي طريق كان^(١١٣).

وبعض المصنفات أغفلت ذكرهم ولم تترجم لأحد من المختين، مع اشتها قصصهم في كتب السنة، كابن مندة في كتابه معرفة الصحابة، وابن عبد البر في كتابه الاستيعاب، فلم يترجما لأحد من المختين إلا أنجشة^(١١٤)، ولم يذكر أنه كان مختا، ولعله لم يترجح عندهما ذلك.

أما ابن حزم فقد نص على أن المختين الذين نفاهم النبي ﷺ ليسوا من الصحابة فقال: "وقد كان في المدينة في عصره عليه السلام منافقون بنص القرآن، وكان بها أيضا من لا ترضى حاله كهيت المخت، الذي أمر عليه السلام بنفيه، والحكم الطريد وغيرهما، فليس هؤلاء ممن يقع عليهم اسم الصحابة^(١١٥)."

ومهما يكن الأمر فثمرة الصحبة من الناحية الحديثية في قبول الرواية، وهؤلاء المختين ليس لهم رواية عن رسول الله ﷺ، فالجدل في اعتبار صحبتهم لا طائل فيه ولا فائدة ترجى منه، فالأولى عدم الخوض فيه، وما يعنينا في هذا المقام هو معاقبة النبي ﷺ لهم، وعدم رضاه عن حالهم.

المطلب السابع: عقوبة الشذوذ الجنسي.

تعد قضية الشذوذ الجنسي من أخطر

المواضيع التي تشغل اهتمام الباحثين في العصر الحاضر، وذلك بسبب انتشار هذه السلوك المخالف للفطرة السليمة، والشرائع السماوية، والأعراف الاجتماعية، فحتى عام ١٩٧٣م كان الشذوذ الجنسي يصنف على أنه مرض نفسي وانحراف سلوكي، تعاقب عليه القوانين.

غير أن هذا الأمر قد تغير بعد أن ظهرت جمعيات ومنظمات تدعي الدفاع عن حقوق الإنسان، وكان من أولى القضايا التي تبنتها هي الدفاع عن الشذوذ الجنسي، حيث طالبت تلك الجمعيات بسن قوانين وتشريعات تسمح بإقامة علاقات جنسية بين أفراد الجنس الواحد باعتباره حرية شخصية، وبذلت في سبيل ذلك جهودا كبيرة حتى تحقق لها ما تريد، فقد تم حذف الشذوذ من قائمة الأمراض، وأطلق عليه أسماء جديدة غير منفرة -في نظرهم- نحو (المثلية الجنسية، ازدواج التوجه الجنسي، تحول النوع الاجتماعي)، وأصبح سلوكا مقبولا في كثير من المجتمعات الغربية^(١١٦)، وفي عام ٢٠١٥م قضت المحكمة العليا في الولايات المتحدة بالسماح بزواج المثليين في عموم الولايات الأمريكية^(١١٧).

ولقد ساهم الإعلام بدور فاعل في الترويج لبعض الدراسات المضللة والمغرضة

الءف ءاوءء ءبرفر هءا السلوك وربطه بنوع من الءفناء الوراءفة؁ واعءباره أمرا طفففا وءاءة فطرفة لفس للإنسان ففه إراءة واءءفار؁ مما فسءلزم عءم لومه ومءاسبءه كما ءناءف بءلك ءمفع الشراءع السماوفة.

فقول (نفل واءءفء؁ وبرفار واءءفء) فف مقءمة ءءابهما "ءفناءف ءعلءنف أفعلها": إن الغرب كان موضوعاً لءمة من ءءفلل والءءاع فف السواء العشرفن أو ءلأفن الأءفرة؁ ءعلء مؤسساءه العامة من المشرعفن إلى القضاة ومن الكنائس إلى ءءصصاء ءهففة الصءفة يؤمنون بشكل واسع أن المءلفة الءنسفة موروءة عضوفاً؛ وبألءالف لا فمكن ءفففرها^(١١٨).

فر أن هءه ءءراءاء قء ءبء ففما بعء زفففا وبطلانها؁ فقف أءرفء أءاء علمفة فف عءء من المراءز العلمفة المءصصفة؁ منها ءراءة فف أسءرافا نشرء بعنوان (ءلاشف نظرفة ءفن الشءوء)؁ ونشرء مءلة بوسءن العلمفة عام ١٩٩٩م ءقارفء ءنفف أن فكون الشءوء سببه ءفناء معفنة^(١١٩)؁ كما أثبءء ءءراءاء العلمفة الءءفة ارءباط الشءوء بالكءفر من الأمراض الفءاكة؁ والءراءم الاءءماعفة من قءل واءءار وعنف؁ وإفراط فف شرب الكءول وءعاطف المءءءراء الأمر الءف

فؤءف إلى ءمار الأسرة والمءءمع^(١٢٠).

مما سبق فففن أن الشءوء لفس أمرا قسرفا لا طاقة للإنسان بءفعه؁ وإنما هو ففل فقق بإراءة الإنسان واءءفاره؁ وإذا كان ءذلك فالإنسان مسؤول عن ءصرفاءه وأفعاله؁ ففءب علفه أن فضبءها وفق أحكام الإسلام؁ وإلا عرّض نفسه للءقوبة؁ فما هف عقوبة الشءوء الءنسف فف الإسلام؟

فنظر الإسلام إلى الشءوء الءنسف على أنه ءبفرة من الكباءر؁ وفافءة من أشنع الفواءش؁ وءرفمة من أففء الءراءم؁ ءءل على انءكاس الفطرة؁ واءءاط فاعله إلى قاع الرذفلة؁ فلفس فف المعاصف أعظم مفسءة من هءه المفسءة؁ وهف ءلف مفسءة الكفر؁ وربما كانت أعظم من مفسءة القءل^(١٢١) وقء ءمه الله ءعالف فف ءءابه الكرفم وعاب على ففعله؁ فقال ءعالف: ﴿وَلَوْ ظَا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥٤﴾ أَيْنَكُمْ لَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٤-٥٥] ولا أعرضا ورفضا أن فءركوا ما علفه من الفواءش عاقبهم الله ﷻ بعقوبة قاسفة فقال ﷻ: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰ نَفْسِهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّنْ سِجِّيلٍ مِّنْ مَّصْذُودٍ ﴿٥٨﴾ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هوء:

٨٢-٨٣] قال ابن القيم رحمه الله تعالى " ولم يتل الله تعالى بهذه الكبيرة قبل قوم لوط أحدا من العالمين، وعاقبهم عقوبة لم يعاقب بها أحدا غيرهم، وجمع عليهم من أنواع العقوبات بين الإهلاك، وقلب ديارهم عليهم، والخسف بهم، ورجمهم بالحجارة من السماء، فنكل بهم نكالا لم ينكله أمة سواهم، وذلك لعظم مفسدة هذه الجريمة التي تكاد الأرض تميد من جوانبها إذا عملت عليها، وتهرب الملائكة إلى أقطار السماوات والأرض إذا شاهدوها، خشية نزول العذاب على أهلها، فيصيبهم معهم، وتعج الأرض إلى ربها تبارك وتعالى، وتكاد الجبال تزول عن أماكنها، وقتل المفعول به خير له من وطئه، فإنه إذا وطئه قتله قتلا لا ترجى الحياة معه بخلاف قتله فإنه مظلوم شهيد، وربما يتنفع به في آخرته^(١٢٢) .

وقد اتفق العلماء على أن من يفعل ذلك فهو فاسق يستحق عقوبة شديدة، إلا أنهم اختلفوا في تقدير العقوبة على ثلاثة أقوال^(١٢٣) :

القول الأول: القتل، لكنهم اختلفوا في كفيته، فقليل: يرمم بالحجارة، وهو قول المالكية، وقول عند الشافعية، ورواية عن أحمد. وهو مروي عن عمر بن الخطاب وابن عباس رضي الله عنهما. وقيل: يقتل بالسيف كالمرتد،

وهذا قول للشافعية، وبه قال إسحاق بن راهويه، وهو مروي عن ابن عباس وعلي بن أبي طالب وأبي بكر الصديق وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهم. وقيل: يحرق بالنار، وهذا مروي عن أبي بكر وابن الزبير رضي الله عنهما، فقد كتب خالد ابن الوليد يستشير في منحن تفعل به الفاحشة، فجمع أبو بكر الصحابة واستشارهم، ثم كتب إلى خالد بحرقه في النار. وقيل: يرمى من أعلى مكان في البلد منكوسا ثم يُتبع بالحجارة، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

القول الثاني: يُحدّ حدّ الزاني، فيرجم المحصن، ويجلد البكر. وبهذا قال الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن والثوري والأوزاعي وأبو ثور، وهو مروي عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

القول الثالث: التعزير والسجن حتى يموت أو يتوب، وإذا تكرّر منه قتل، سواء أكان محصنا أو غير محصن، وهذا قول أبي حنيفة وحامد بن أبي سليمان والحكم.

كما أن الإسلام يعاقب من يتهم آخر بعمل قوم لوط فقال بعضهم: يعزر وقال آخرون: يحد حد القذف^(١٢٤)، فلو كان هذا أمرا طبيعيا كما يزعم أصحاب الشبهات لما عاقب الإسلام على ذلك.

الخاتمة:

بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث فقد توصلت إلى النتائج الآتية:

١- يقصد بالمختش في الأحاديث النبوية هو الذي يتشبه بالنساء سواء أكان خلقة أم تصنعاً، وليس الذي يعمل الفاحشة، ولم يعرف معنى الفاحشة إلا في العصور اللاحقة.

٢- الأحاديث الواردة في ذم المختشين إنما يراد فيها من تعمد تشبهه بالنساء، أما من لم يتعمد ذلك فلا ذم عليه.

٣- الأولى ترك الخوض في اعتبار صحبة المختشين إذ لا فائدة ترجى منه.

٤- ليس للمختشين رواية عن النبي ﷺ.

٥- الشذوذ الجنسي جريمة في نظر الإسلام، ويعاقب فاعله بأشد العقوبات.

٦- جواز نفي كل من يتأذى منه الناس، إن كان في ذلك مصلحة راجحة.

التوصيات:

١- ضرورة الانتباه للشبهات التي تنشر على شبكة المعلومات والرد عليه، والتحذير منها، وتكمن خطورتها في سرعة انتشارها ووصولها إلى مختلف فئات الناس، من غير ضوابط وقيد.

٢- ضرورة استخدام مصطلح (الشذوذ

الجنسي) عند الحديث عن هذا الفعل، ورفض استبداله بمصطلحات أخرى كالمثلية الجنسية، وذلك لما يحمله المصطلح الحقيقي من تجريم لهذا الفعل وتغيير منه.

٣- ضرورة تضافر الجهود من أجل القضاء على ظاهرة الشذوذ الجنسي التي بدأت تتسرب إلى مجتمعاتنا الإسلامية، وتعريف الناس بخطورة هذا السلوك.

٤- التصدي للأصوات التي تطالب بسن قوانين تتناسب مع التوجه العالمي الذي يدعو إلى تقبل الشذوذ الجنسي وتقنينه.

٥- ضرورة إيجاد أعلام إسلامي هادف يهتم بقضايا الشباب ويعمل على حل مشاكلهم ليكون بديلاً للإعلام المنحرف الذي يهدف إلى إفساد الشباب ونشر الانحلال الأخلاقي بينهم.

الهوامش:

(١) أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٢م)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م، (ط١)، ج٥، ص٥٤.

(٢) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت ٤١٨هـ / ١٠٢٧م)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة،

البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر
الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ
(١ط)، كتاب الأشربة، باب اختناث
الأسقية، حديث رقم (٥٦٢٥).

(١١) انظر: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي
المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان
العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ
(٣ط)، ج ٢، ص ١٤٥. وأحمد بن محمد بن
علي الفيومي الحموي (ت نحو ٧٧٠هـ/
١٣٦٨م)، المصباح المنير، بيروت، المكتبة
العلمية، ج ١، ص ١٨٣.

(١٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ/
٧٨٦م)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي،
إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج ٤،
ص ٢٤٨. وانظر: نشوان بن سعيد الحميري
اليمني (ت ٥٧٣هـ/١١٧٨م)، شمس
العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم،
تحقيق: حسين بن عبدالله العمري، ومظهر
ابن علي الإرياني، يوسف محمد عبدالله،
بيروت/ دمشق، دار الفكر، ١٩٩٩م،
(١ط)، ج ٣، ص ١٩٣٠.

(١٣) علي بن محمد بن علي الزين الشريف
الرجاني (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م)، التعريفات،
تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٩٨٣م، (١ط)،
ص ١٠١. وانظر: الموسوعة الفقهية
الكويتية، الكويت، دار السلاسل،
١٤٢٧هـ، (٢ط)، ج ٢٠، ص ٢١.

تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي،
السعودية، دار طيبة، ٢٠٠٣م، (٨ط)، ج ٧،
ص ١٣٢٦.

(٣) أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي
الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٢م)،
الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله
السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة
المنورة، المكتبة العلمية، ج ١، ص ٤٩.

(٤) هو معهد دولي للبحوث ودراسات
الأديان مقره الهند أسس عام ١٩٣٠م،
لمزيد من المعلومات انظر:

<http://hmiindia.org/>

(5) Scott Kugle, **Homosexuality in
Islam: Islamic Reflection on Gay,
Lesbian, and Transgender Muslims**,
February 15, 2010

(6) Stephen Murray, Will Roscoe,
**Islamic Homosexualities: Culture,
History, and Literature** 1997.

(٧) أطروحة دكتوراه مقدمة من الباحثة
جواهر رزق عبدالحالقي سعيد، جامعة أم
درمان الإسلامية ٢٠٠٦م.

(٨) أطروحة ماجستير مقدمة من الباحثة سعاد
إبراهيم صالح، جامعة الأزهر ١٩٩٢م.

(٩) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي
(ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، مقاييس اللغة،
تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت، دار
الجيل، ١٩٩٩م، (٢ط)، ج ٢، ص ٢٢٢.

(١٠) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري
الجعفي (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، صحيح

- (١٤) محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف المواق العبدري الغرناطي المالكي (ت ٨٩٧هـ/١٤٩٢م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، (ط١)، ج٨، ص٦١٩.
- (١٥) انظر: يحيى بن شرف بن مري النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، (ط٢)، ج١٤، ص١٦٣. وأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١، ص١١٤. والموسوعة الفقهية الكويتية ج٢٠، ص٢٢.
- (١٦) محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي القاضي الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ/١١٤٨م)، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٧م، ط١، ج٦، ص٤٨٥.
- (١٧) زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت ٨٠٦هـ/١٤٠٤م)، طرح الشريب في شرح التقريب، تحقيق: عبد القادر محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط١)، ج٨، ص١٠٧.
- (١٨) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦، ص٢٦٥.
- (١٩) زهير السباعي، ومحمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، بيروت، دار القلم، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، (ط١)، ص٣١٥.
- (٢٠) انظر: زهير السباعي، ومحمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، ص٣١١-٣٢٧.
- (٢١) انظر: جهاد حمد حمد، الأحكام الشرعية في ضوء المستجدات الطبية العصرية، بيروت، دار المعرفة، ٢٠١٧م، (ط٢)، ص١٦٥.
- (٢٢) علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال (ت ٤٤٩هـ/١٠٥٧م) شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، (ط٢)، ج٩، ص١٤١.
- (٢٣) عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، مصر، دار الوفاء، ١٩٩٨م، (ط١)، ج٧، ص٧٤. وانظر: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، (ط١)، ج٣، ص٩٦.
- (٢٤) ابن حجر، فتح الباري، ج١٠، ص٣٣٢.
- (٢٥) زين الدين العراقي، طرح الشريب في

٨٠٧هـ/١٤٠٥م)، مجمع الزوائد ومنبع
الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي،
القاهرة، مكتبة القدسي، ١٩٩٤م، حديث
رقم (٧٤٥٧).

(٣٤) عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان
العبيسي أبو بكر بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ/
٨٥٠م)، الأدب، تحقيق: محمد رضا
القهوجي، لبنان، دار البشائر الإسلامية،
١٩٩٩م، (ط١)، باب ما جاء في تشبه
الرجال بالنساء والنساء بالرجال، حديث
رقم (٢١٧).

(٣٥) يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر
ابن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ/
١٠٧١م)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني
والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد
العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب،
وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية،
١٣٨٧هـ، ج ٢٢، ص ٢٧١.

(٣٦) محمود بن أحمد بن موسى الغيتاني
الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ/
١٤٥١م)، عمدة القاري شرح صحيح
البخاري، بيروت، دار إحياء التراث،
ج ٢٠، ص ٢١٥. وانظر: محمد بن عمر
ابن واقد أبو عبدالله الواقدي، المغازي،
تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا،
بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م،
(ط١)، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٣٧) يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن

شرح التقريب، ج ٨، ص ١٠٩.
(٢٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥،
ص ١٥٦.

(٢٧) محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (ت
٣٧٠هـ/٩٨١م)، تهذيب اللغة، تحقيق:
محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء
التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط١)، ج ٦،
ص ١٧٢.

(٢٨) زين الدين العراقي، طرح التثريب في
شرح التقريب، ج ٨، ص ١٠٨.

(٢٩) عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل
السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ
مالك، مصر، المكتبة التجارية الكبرى،
١٩٦٩م، ج ٢، ص ١٣٦.

(٣٠) علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور
الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ/
١٦٠٦م)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة
المصابيح، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠٢م،
(ط١)، ج ٥، ص ٢٠٥٧.

(٣١) النووي، شرح النووي على صحيح
مسلم، ج ١٤، ص ١٦٣، وانظر: الأزهر،
تهذيب اللغة، ج ٦، ص ١٧٢.

(٣٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب
المغازي، باب غزوة الطائف، حديث رقم
(٤٣٢٤).

(٣٣) قال الهيثمي: "رواه أبو يعلى، والبزار، وفيه
عبدالكريم أبو أمية، وهو ضعيف" انظر:
علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت

- عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، (ط١)، ج٧، ص٢٨٧.
- (٣٨) أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، (ط١)، كتاب جماع أبواب فتح مكة، باب مسير النبي ﷺ إلى الطائف، ج٥، ص١٦١.
- (٣٩) النووي، شرح النووي على مسلم، ج١٤، ص١٦٣.
- (٤٠) عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م، (ط١)، ج٥، ص٥.
- (٤١) عبدالله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ/ ٨٩٤م)، ذم الملاحية، تحقيق: عمرو عبدالمنعم سليم، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ، (ط١)، باب في المختئين، حديث رقم (١٦٢). وفيه موسى بن عبدالرحمن بن عياش لم أجد له ترجمة.
- (٤٢) السيوطي، تنوير الحوالك، ج٢، ص١٣٦.
- (٤٣) محمد عبدالحلي بن عبدالكبير ابن محمد
- الحسني الإدريسي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م)، التراتيب الإدارية (نظام الحكومة النبوية)، تحقيق: عبدالله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، (ط٢)، ج٢، ص٢٩١.
- (٤٤) خلف بن عبدالمالك بن مسعود بن بشكوال الخزرجي الأنصاري الأندلسي (ت ٥٧٨هـ/ ١١٨٣م)، غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة، تحقيق: عز الدين علي السيد، محمد كمال الدين عز الدين، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، (ط١)، ج١، ص١٠٨.
- (٤٥) النووي، شرح النووي على مسلم، ج١٤، ص١٦٣.
- (٤٦) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البكادري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م، (ط١)، ج١، ص٤٨٢.
- (٤٧) سليمان بن داود بن الجارود أبو داود الطيالسي البصري (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، مسند الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، مصر، دار هجر، ١٩٩٩م، (ط١)، ما أسند عن أنس بن مالك، حديث رقم (٢١٦١).
- (٤٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه، حديث رقم (٦١٤٩).

- (٤٩) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م، (ط ١)، ج ١، ص ١١٩. وانظر: سليمان بن أحمد اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الرياض، دار الصميعة، ١٩٩٤م، (ط ١)، باب من يعرف من النساء بالكنى، حديث رقم (٢٩٤)
- (٥٠) شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني القتيبي المصري (ت ٩٢٣هـ / ١٥١٧م)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣٢٣هـ، (ط ٧)، ج ٨، ص ٤٦٠.
- (٥١) أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٢م)، الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، تحقيق: عز الدين علي السيد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م، (ط ٣)، ج ٧، ص ٤٩٧.
- (٥٢) عمر بن علي ابن الملقن الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ / ١٤٠١م)، خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ، (ط ١)،
- ج ٢، ص ٣٠١.
- (٥٣) ابن حجر، مقدمة فتح الباري، ج ١، ص ٣٣٠.
- (٥٤) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩، ص ٣٣٥.
- (٥٥) السيوطي، تنوير الحوالك، ج ٢، ص ١٣٦.
- (٥٦) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٥، ص ٧٠٢.
- (٥٧) محمد بن إدريس الشافعي المظلي القرشي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، الأم، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٠م، ج ٦، ص ١٥٧.
- (٥٨) أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط ٣) كتاب الحدود، باب ما جاء في نفي المختين، حديث رقم (١٦٩٨٣).
- (٥٩) عبدالله بن عبدالعزيز بن محمد أبو عبيد البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م) سمط اللالي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٤٢١.
- (٦٠) عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد السهيلي (ت ٥٨١هـ / ١١٨٥م) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبدالسلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ٧، ص ٣٤١.
- (٦١) انظر: أمال القرامي: حوار على القناة

الوطنية الأولى، تونس، بعنوان "لا توجد عقوبات للمثلية الجنسية في القرآن وبيت الرسول كان فيه مخنث؟" موقع تورس ٢٠/١٢/٢٠١٥، رابط الخبر:

<https://www.turess.com/babnet/117416>
وانظر أيضا: إسلام أبو العطا، مقال بعنوان: رداً على افتراءات قناة الحياة المسيحية بالأدلة: ماذا كان يفعل المختشون في بيت رسول الله ﷺ؟ موقع مصرس، ٢٧/١١/٢٠١٢، رابط الموقع:

<https://www.masress.com/akidaty/1211271901>.

(٦٢) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٩م) سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية، كتاب الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، حديث رقم (٤٤٦٢)، والحديث مختلف فيه. انظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م (ط١)، ج٤، ص ١٥٧.

(٦٣) أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، أبو عبد الرحمن النسائي (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م)، السنن الكبرى للنسائي، تحقيق: حسن عبدالمعظم شليبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، (ط١)، كتاب الرجم، باب من

عمل عمل قوم لوط، حديث رقم (٧٢٩٧)، وهو حديث صحيح.

(٦٤) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م، (ط٢)، أبواب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، حديث رقم (١٤٥٧). وهو حديث حسن.

(٦٥) ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ / ٨٨٧م)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، كتاب الحدود، باب من عمل عمل قوم لوط، حديث رقم (٢٥٦٢)، وإسناده ضعيف. انظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، ج٤، ص ١٥٧.

(٦٦) الحارث بن محمد بن داهر التميمي البغدادي الخصب المعروف بابن أبي أسامة (ت ٢٨٢هـ / ٨٩٦م)، مسند الحارث = بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: حسين أحمد صالح الباكري، المدينة المنورة، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢م (ط١)، كتاب الحدود والديات، باب ما جاء في اللواط، حديث رقم (٥١٥). وهو حديث ضعيف، فيه الخليل بن زكريا متروك. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد

- عوامه، سوريا، دار الرشيد، ١٩٨٦م، (١ط) ترجمة رقم (١٧٥٢).
- (٦٧) ابن أبي أسامة، مسند الحارث، حديث رقم (٥١٦).
- (٦٨) أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص٢٨٢.
- (٦٩) أبو داود، سنن أبي داود، ج٤، ص١٥٨.
- (٧٠) النسائي، السنن الكبرى، ج٨، ص٢٩٨.
- (٧١) النسائي، السنن الكبرى، ج٦، ص٤٨٥.
- (٧٢) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص٦١٣.
- (٧٣) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج٢، ص٨٥٥.
- (٧٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الحكم في المختين، حديث رقم (٤٩٢٨)، والحديث ضعيف، فيه أبو هاشم الدوسي مجهول الحال، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم (٨٤٩١)، وفيه أيضا أبو يسار القرشي وهو مجهول، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم (٢٣٦٢).
- (٧٥) محمد بن العباس بن محمد بن أبي محمد بن المبارك أبو عبدالله اليزيدي (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، أمالي اليزيدي، الهند، مطبعة جمعية دائرة المعارف، ١٩٣٨م (١ط)، ص٣٤.
- (٧٦) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج٥، ص٢٤١.
- (٧٧) القسطلاني، إرشاد الساري، ج٨، ص٤٦٠.
- (٧٨) العيني، عمدة القاري ج٢٢، ص٤٢.
- (٧٩) محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت ٩٤٢هـ) سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ، (١ط)، ج٥، ص٣٨٦.
- (٨٠) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٦، ص٤٨٥.
- (٨١) الكرج: كلمة فارسية معربة، وهو مهر خشبي يلعب عليه الأطفال. قال الليث: الكرج يتخذ مثل المهر يلعب عليه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٣٥٢، وانظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج٢، ص٧٠٢.
- (٨٢) السهيلي، الروض الأنف، ج٧، ص٣٤١، وانظر: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٩م)، المراسيل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ، (١ط)، حديث رقم (٥١٥).
- (٨٣) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٥م (٣ط)، ج١٥، ص٣٠٩.

الْمَجْهُولُ" انظر: عمءة القارفف؁ ء ٢٢؁ ص ٢٢.

(٩٠) مءمء عبءالرؤوف بن ءاف العارففن بن علف بن زفن العابءفن المناوف (ء ١٠٣١هـ / ١٦٢٢م)؁ ففص القءفر شرح الجامع الصغفر؁ مصر؁ المكءبة ءءارفة الكبرف؁ ١٣٥٦م؁ (ط١)؁ ء؁ ص ٣٩٥.

(٩١) أءمء بن مءمء بن ءنبل الشفبانف (ء ٢٤١هـ / ٨٥٥م)؁ مسنء أءمء؁ ءءقف؁ شعفب الأرناءوط وعاءل مرشد؁ وآءرون؁ مؤسسة الرسالة؁ ٢٠٠١م؁ (ط١)؁ ءءفء رقم (٧٨٥٥)؁ وهو ءءفء صءفء.

(٩٢) ابن عبءالبر؁ الاسءءكار؁ ءءاب الوصفة؁ باب ماء ءاء فف المؤء من الرءال؁ ء؁ ص ٢٨٧.

(٩٣) ابن الملقن؁ ءءوففء لشرح الجامع الصءفء؁ ء؁ ٢٨؁ ص ١٠٣.

(٩٤) البءارف؁ صءفء البءارف؁ ءءاب المءازف؁ باب ءزوة الطائف؁ ءءفء رقم (٤٣٢٤).

(٩٥) مسلم؁ صءفء مسلم؁ ءءاب السلام؁ باب منع المءء من الءءول على النساء الأءانب؁ ءءفء رقم (٢١٨١).

(٩٦) انظر: مءمء بن ءرفر؁ أبو ءعفر الطبرف؁ (ء ٣١٠هـ / ٩٢٣م)؁ ءامع البفان فف ءأوفل القرآن (نففر الطبرف)؁ ءءقف؁ أءمء مءمء شاكرف؁ مؤسسة الرسالة؁ ١٤٢٠هـ-

(٨٤) عمر بن علف ابن الملقن الشافعف المصرف؁ (ء ٨٠٤هـ / ١٤٠١م)؁ ءءوففء لشرح الجامع الصءفء؁ ءءقف؁ ءار الفلاح للبعء العلمف ءءقفء ءءاء؁ ءمشق؁ ءار النواءر؁ ٢٠٠٨م (ط١)؁ ء؁ ص ٤٨٠.

(٨٥) القسطلانف؁ إرشاء السارف لشرح صءفء البءارف؁ ء؁ ١٠؁ ص ٢٦.

(٨٦) فءفء بن أبف بكر بن مءمء بن فءفء العامرف الءرضف (ء ٨٩٣هـ / ١٤٨٨م)؁ بهءة المءافل وبغة الأمائل فف ءلففص المعءزء والسفر والشمائل؁ بفرف؁ ءار صادر؁ ء؁ ص ٤٣١.

(٨٧) أبو الفءاء إسماعل بن عمر بن ءءفر القرشف البصرف ءم الءمشقف (ء ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م)؁ البءاءة والنهاءة؁ ءءقف؁ علف شفر؁ ءار إءفاء ءءاء العربف؁ ١٩٨٨م؁ (ط١)؁ ء؁ ص ٣٤٩. وانظر: السهلف؁ الروض الأنف؁ ء؁ ص ٢٧٤.

(٨٨) ابن ءءر؁ فءء البارف؁ ء؁ ١٢؁ ص ١٦٠.

(٨٩) أبو ءاوء؁ سنن أبف ءاوء؁ ءءاب ءءرءل؁ باب الءلوق للءال؁ ءءفء رقم (٤١٧٦)؁ والءءفء مءءلف ففه؁ قال العفف؁ أءرفه أبو ءاوء من طرفقفن أءهماف عن مؤساف بن إسماعل عن ءماف عن عطاء الءراسانف عن فءفء بن فعمرف عن عمار بن فأسر وهءاف صءفء والآخر عن نصر بن علف الخ وففه

- ٢٠٠٠م، (ط١)، ج١٩، ص١٦١-١٦٣،
وانظر أيضا: محمد بن أحمد بن أبي بكر
الأنصاري الخزرجي أبو عبد الله القرطبي
(ت ٦٧١هـ / ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام
القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد
البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار
الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م،
(ط٢)، ج١٢، ص٢٢٦-٢٢٧
- (٩٧) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام،
باب منع المخت من الدخول على النساء
الأجانب، حديث رقم (٢١٨١)
- (٩٨) زين الدين العراقي، طرح الثريب في
شرح التقريب، ج٨، ص١١٥.
- (٩٩) ابن حجر، فتح الباري، ج٩، ص٣٣٦.
- (١٠٠) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة،
ج٥، ص٧٠٢، والحديث ضعيف، سنده
ليس بم متصل فهو من رواية ابن وهب
عمن سمع أبا معشر عن رسول الله ﷺ.
- (١٠١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب
اللباس، باب إخراج المتشبهين بالنساء من
البيوت، حديث رقم (٥٨٨٦).
- (١٠٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج٧، ص٧٤.
وانظر: شرح النووي على صحيح مسلم،
ج١٤، ص١٦٣.
- (١٠٣) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة،
ج١، ص١٥٨.
- (١٠٤) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة،
ج١، ص١٥٩.
- (١٠٥) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني
الألوسي (ت ١٢٧٠هـ / ١٨٥٤م)، الأجوبة
العراقية على الأسئلة اللاهوتية، بغداد،
مطبعة الحميدية، ١٣٠١هـ، ص٢٢.
- (١٠٦) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة
الصحابة، ج٥، ص٣٩٥ برقم (٥٤٢٣).
- (١٠٧) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة
الصحابة، ج٥، ص٣ برقم (٤٥٥١).
- (١٠٨) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز
الصحابة، ج٦، ص٤٤٠ برقم (٩٠٤٠).
- (١٠٩) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز
الصحابة، ج٥، ص٥١٩ برقم (٧٥٩٨).
- (١١٠) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز
الصحابة، ج١، ص٢٨٤ برقم (٢٨٨).
- (١١١) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز
الصحابة، ج٦، ص٤١٧ برقم (٨٩٦٤).
- (١١٢) انظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز
الصحابة، ج١، ص٢٦٩ برقم (٢٦١).
- (١١٣) ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة،
ج١، ص١٥٥.
- (١١٤) انظر: محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى
ابن منته العبدى (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م)،
معرفة الصحابة لابن منته، تحقيق: عامر
حسن صبري، مطبوعات جامعة الإمارات
العربية المتحدة، ٢٠٠٥م، (ط١) ص٢٠٦.
- ويوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن
عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ /
١٠٧١م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب،

الجوزية (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي = الداء والدواء، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، مكة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ، (ط ١)، ص ١٦٩.

(١٢٢) ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ص ١٦٩.

(١٢٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٤، ص ٢٣، وانظر: محمد بن عبدالله أبو بكر ابن العربي القاضي الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ / ١١٤٨م)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، (ط ٣)، ج ٢، ص ٣١٦، وابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ص ١٦٨ وما بعدها.

(١٢٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٢، ص ٢٧٩.

تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٢م، (ط ١)، ج ١، ص ١٤٠، برقم (١٥١).

(١١٥) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج ٢، ص ٨٣.

(١١٦) انظر: عبدالحميد القضاة، قوم لوط في ثوب جديد، عمان، جمعية العفاف الخيرية، ٢٠٠٧م، ص ٢٥.

http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2015/06/150626_us_gay_marriage. (117)

(118) My Genes Made Me Do It! Homosexuality and the Scientific Evidence, Briar Whitehead, N. Whitehead, Whitehead Associates, Fifth Edition, 2018, Page 5.

(١١٩) انظر: عبدالحميد القضاة، قوم لوط في ثوب جديد، حاشية، ص ٤٧.

-Brelis, M. (1999, February 7). The fading 'gay gene.' The Boston Globe, pp. C1, C5 □

-International Journal of Sexuality and Gender Studies, January 2000, Volume 5, Issue 1, pp 37-58. □

-http://fathersforlife.org/gay_issues/gay_gene.htm □

(١٢٠) انظر: عبدالحميد القضاة، قوم لوط في ثوب جديد، ص ٤٧ وما بعدها.

(١٢١) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم

حرية التدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

د. طارق محمد أبو تايه*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٣١م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١/١م

ملخص

يتناول هذا البحث الحديث عن حرية التدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومفهوم الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كنموذج من اللوائح الوضعية التي وضعها الإنسان لحماية حرية التدين، وحقه في اختيار منهجه وعقيدته، وقد أكدت الدراسة على أسبقية الشريعة الإسلامية في إقرار هذا الحق، وهذه الحرية، وتكريم بني آدم ومراعاة إنسانيتهم، وحقهم في إقامة الشعائر التعبدية بحرية وأمان؛ وكون الإنسان خليفة الله في الأرض لا بد له من ممارسة هذا الحق وهذه الحرية الدينية دون غلو، أو تفريط، ولا يعنى هذا إقرار الكافرين على كفرهم، وإنما تقتضى ترك كل محاولات الإكراه، أو الإجبار على تغيير المعتقد، أو الدين.

ويهدف البحث إلى التعريف بحرية التدين، وإثبات كون هذه الحرية حقاً للإنسان في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والموازنة بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مدى إعطاء الإنسان هذا الحق ومنحه إياه، وضوابط ذلك الأمر.

كفلت الشريعة الإسلامية حرية التدين ووضعت عدداً من الضوابط التي تضبط هذه الحرية، وبذلك تكون قد سبقت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في تقرير هذا الحق من حقوق الإنسان واحترام كرامته وحرية، واختيار منهجه وعقيدته، أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فلن يصل إلى ضمانات فعلية، حيث إن من بنوده ومواده معوقات يحول دون تنفيذها تحصيل لحقوق الإنسان، أو تنفيذها على فئة محددة دون الفئات الأخرى، من هنا فإن الحاجة ماسة لقيام المؤسسات الرسمية وغير الرسمية لإظهار الصفات الحقيقية للإسلام في مجال حرية التدين، وبيان مدى قابليته للتطور، وقدرته على التأثير في تطوير حقوق الإنسان وحرياته العامة على المستوى العالمي، وذلك من خلال إجراء البحوث والدراسات المعمقة في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: حرية التدين، حرية الاعتقاد، الإعلان العالمي، الشريعة الإسلامية، حقوق الإنسان.

* قاضي، دائرة قاضي القضاة، المملكة الأردنية الهاشمية.

Abstract

This study deals with the freedom of religion in Islamic law, the Universal Declaration of Human Rights, the concept of religious freedom in Islam and the Universal Declaration of Human Rights, as a model of human rights regulations for the protection of freedom of religion and the right to choose his/her method and belief. This study clarified that Islam was the first to declare the rights, the freedom, the dignity of Adam's sons of and the observance of their humanity, and their right to establish worship freely and safely. With the fact that mankind is God's successor on earth, they must exercise this right and this religious freedom without exaggeration or negligence; but it is necessary to leave all attempts at coercion, or to force the change of belief or religion. The aim of this study is to define the freedom of religion and to prove that this freedom is a human right in Islamic law and the Universal Declaration of Human Rights and the balance between Islamic law and the Universal Declaration of Human Rights in terms of granting of rights and guaranteeing them. Islamic law guarantees freedom of religion and establishes a number of disciplines that control this freedom and thus precede the Universal Declaration of Human Rights in the determination of human rights, respect for dignity and freedom, and choice of methodology and doctrine. The Universal Declaration of Human Rights will not reach effective guarantees. In its articles and articles impediments to the implementation of the collection of human rights, or implement them in a specific category without the other categories. As a result, the need for formal and informal institutions to demonstrate the true characteristics of Islam in the field of freedom of religion, and the extent of its ability to develop and its ability to influence the development of Human rights and public freedom at the global level, through research and in-depth studies on this subject.

Keywords: Freedom of religion, freedom of belief, universal declaration, Islamic law, human rights.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين؛ وبعد:

فإنّ موضوع «حرية الدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان» هو أدقّ موضوع في بابهِ، يثير عدّة مشكلات نحتاج إلى الحلّ الأقوم والأعدل دون إفراط ولا تفريط، أي: بالوسطية والاعتدال لحسم هذه المشكلات أمام الهجمة الشرسة، بل مع مراعاة مقتضيات التجديد في الخطاب الديني، وتغطية المستجدات دون بعد عن ميزان الشريعة وحاكميّتها.

ويُعدّ بحث هذه المستجدات الطارئة ضرورة حيويّة وأولويّة شرعيّة؛ لأنّ المغالطات، أو الأهواء، أو الشبهات من الآخرين سيل تروّج له أقلام إعلاميّة مشبوهة، أو محاولات تشكيك متواصلة لمعاداة الدين الإسلاميّ ومحاولة النيل منه، وإفساح المجال لعقول البشر غير المنضبطة لجعل سفينة حرية الدين تسير وفق أهوائهم، ومزاعمهم؛ ولأنّهم في الواقع لا يؤمنون بالإسلام وشريعته.

لقد منح الإسلام البشر جميعاً كثيراً من الحريات المتنوعة، وهي لا تختص بدين دون

دين، بل هي تتسع للبشر جميعهم، مسلمين وغير مسلمين، ومن هذه الحريات حرية الدين، وتعد من الموضوعات المهمة والشائكة، وبخاصة في زماننا هذا، بعد أن ابتعد الناس عن قيم الإسلام وسماحته؛ فأدى ذلك إلى التنازع، والتناحر، والاختلاف، والتفرق، ولا شك أن ذلك يؤثر على وحدة المجتمع الإسلامي وسلامته، وأمنه، واستقراره، والإسلام كفل للمسلمين وغير المسلمين حريتهم في اختيار عقائدهم، وعدم إكراههم على التحول عن معتقداتهم إلى الإسلام، وصان أماكن عباداتهم، وحذر من التعرض لهم بسوء، سواء في عقيدتهم، أو ممارستهم لها، ولا شك أن ذلك يحفظ دعائم المجتمع الإسلامي، ويصونه من التناحر، والنزاعات، والعصبيات، ويحفظ لهم السلام، والأمن، والاستقرار.

لما كانت حرية الدين حقاً للإنسان بالفطرة، وقررت تعاليم الشريعة الإسلامية، وتبعها هذا بجلاء تام، والشريعة الإسلامية مع سبل الاتهامات المتتابة عليها قد كفلت بشمولها كافة جوانب وحقوق الإنسان، ومنها حرية الدين، وقد أحاطتها بسياس الحماية، وجعلت لها ضوابط وحدود تمنع الفوضى والتجاوزات التي قد تهدد أمن الفرد والمجتمع

ديناً وعقلياً واجتماعياً.

ومن بين هذه الحريات الحرية الدينية التي لاقت استغلالاً وإفراطاً وتفريطاً دون التقيد بمبادئ مقيدة، أو ضوابط محكمة كما انتهكت هذه الحرية في الحروب الصليبية في الماضي وانتهكت من سدنة السياسة في عصرنا الحاضر.

بينما الحقيقة أن الإسلام قد اهتم بالحرية الدينية اهتماماً كبيراً وجعلها من أوائل الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) التي لا يقوم الدين إلا بها ولم يقف على هذا الحد بل إن الإسلام أقر التسامح بكل صوره مع أتباع الديانات الأخرى ومجادلتهم بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة، ٨].

وقد نصت بنود اتفاقية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حرية التدين كما جاء

في المادة "١٨" حيث نصت على "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين..." وإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان رغم أهمية المواد والبنود الواردة فيه، إلا أن المنهج الذي سار عليه أكثر الأمم الغربية ادعاءً للديمقراطية، وقد كانت تلك المواد لسنوات طويلة حبراً على ورقة وبمثابة أمنيات لتلك الدول دون أن تطبق على أرض الواقع، وأما الشريعة الإسلامية فكانت حرية التدين التي أقرتها هي للنظرية والتطبيق معاً دون فصل بينهما، وأن السلف الصالح كانوا خير مثال لتطبيق تلك النصوص التشريعية الواردة في هذا المجال.

وسوف أعقد في هذا البحث مقارنة بين حرية التدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وقبل أن أتحدث عن هذه المقارنة لا بد من الحديث عن مفهوم الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والحديث عن مدى الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية وموقف الإسلام من تغيير المعتقد.

أدبيات الدراسة وإطارها النظري:

ويتضمن ما يلي:

مشكلة الدراسة:

جاءت الشريعة الإسلامية كاملة وشاملة، وصالحة لكل زمان ومكان، وكفلت جميع ما

يتعلق بحقوق الإنسان ومتطلباته في كافة جوانب حياته، ورسمت طريقاً ومنهجاً بيناً واضحاً يضمن أمن واستقرار الفرد والمجتمع، ومع أن الشريعة الإسلامية بهذا الكمال والشمول والمرونة إلا أنه ما زالت تتعرض لأنواع من الاتهامات تزعم عدم صلاحيتها في الجوانب الأساسية من حياة الأفراد والمجتمعات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، ومن تلکم الاتهامات أنها لم تعط الإنسان حقه في اختيار عقيدته ودينه ومنهج الذي يسير عليه، ومواجهة ذلك الاتهام، وبيان موقف الشريعة الإسلامية من حرية الدين المنصوص عليها في النصوص الشرعية حقيقة لا بد من التركيز عليها من قبل العلماء والباحثين في دراساتهم وأبحاثهم، وتتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما مدى الحرية الدينية الممنوحة للفرد في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

- ما المقصود بالمفاهيم والمصطلحات التالية: الحرية الدينية؟ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

- ما هو موقف الإسلام من تغيير الدين بعد الإيمان (الردة)؟

- ما مدى تأثير حرية الدين في تحقيق

الأمن والاستقرار في المجتمعات المعاصرة؟
أهمية الدراسة ومبرراتها:

تكمن أهمية الدراسة في كونها تُظهر الصورة الحقيقية المشرفة لموقف الإسلام من حق الإنسان في حرية الدين، وكذلك أن رد الاتهامات الباطلة والإشاعات المغرضة ضد الإسلام واجب على علماء المسلمين، وتأتي هذه الدراسة لتنضم مع مثيلاتها في رد الباطل والشبهات عن الإسلام، لا سيما أن ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اتفق مع الإسلام حينما نص على حق الإنسان في حرية الدين، لكنه يختلف في بعض الجوانب الأخرى التي لها أثر مباشر في ذلك؛ وبناء عليه كانت هذه الخطوة البحثية مشاركة في بيان المقارنة بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في حق حرية الدين.

وتتمثل أهمية دراسة: «حرية الدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان» في كونها تأتي في ظروف خارجية تتكالب فيها الأمم من كل حذب وصوب على الأمة الإسلامية، وتتهمها بشتى الاتهامات المتعلقة بإطلاق العنان لحرية الدين دون ضوابط وقيود شرعية معتبرة، وفي ظروف داخلية تعيش فيها الأمة الإسلامية مرحلة مخاض لإتاحة المجال للحريات العامة والخاصة بقيود وضوابط، مع

الإسلامية والمسلمين المتعلقة بموضوع حرية التدين، وردّها بأسلوب علمي.

٤- المساهمة في بناء شخصية المسلم شخصية وسطية متوازنة تخدم صالح العباد والبلاد.

حدود الدراسة:

ليس هناك حدود زمانية ولا مكانية للدراسة، وإنما فقط حدود موضوعية؛ لتقتصر هذه الدراسة على موضوع حرية التدين دون غيرها من الحريات ومن المواضيع المتداخلة كحرية التعبير والحوار واحترام الآخر، أو إقصائه.

الدراسات السابقة وموقع هذه الدراسة منها: تناولت الدراسات السابقة والكتب الإسلامية المختصة بالحرية الدينية: العديد من القضايا المتعلقة بها، كتعريف التدين وتوضيح المفاهيم المتعلقة به، وموقف السلف الصالح من هذه الحرية التي انضبطت قواعدها واحكامها في الإسلام، ومدى استفادة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بنصوصه من ضوابط حرية التدين في الإسلام، ومن هذه الدراسات:

١- حرية الاعتقاد في الإسلام لتيسير العمر، وقد تناولت الدراسة التعريف بحق الاعتقاد وضوابط ذلك، وبيان عدم معارضة الإسلام؛ لذلك من خلال تشريع

ما يعانيه أبناء الأمة الإسلامية اليوم من جهل بتعاليم دينهم السمحة، ومقاصد تشريعاته النبيلة، وعجزهم عن الدفاع عنها إلا من بعض الغيورين الذين لا يخلو منهم عصر، يسعون لبيان تعاليم هذا الدين القويم، ومحاولين أن يقدموا للبشرية حلولاً ناجعة لمشاكلهم، وأسساً متينة لتنظيم علاقاتهم وأحكاماً مثلى لمعاملاتهم التي لا تخلو حياتهم منها، وفق منهج إسلامي معتدل يراعى التوازن والاعتدال في كل مجالات الحياة.

أهداف الدراسة:

لكل دراسة هدف، أو غرض يفهم منه عادة لماذا يقوم الباحث بهذه الدراسة، وما الذي ينبغي الوصول إليه، وتسعى هذه الدراسة الراهنة لتحقيق جملة من الأهداف التالية:

١- التعريف بحرية التدين وإثبات كون هذه الحرية حقاً للإنسان في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٢- الموازنة بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مدى إعطاء الإنسان هذا الحق ومنحه إياه، وضوابط ذلك الأمر، مع بيان ما يترتب على هذه الموازنة من نتائج.

٣- كشف الشبهات المثارة على الشريعة

حد الردة وعدم معارضته لعدم الإكراه على الدين، وقد انطلق من النصوص الشرعية الواردة في ذلك سواء أمن الكتاب والسنة، أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٢- حرية الاعتقاد في القرآن الكريم دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية لعبد الرحمن حللي، وقد حصر الباحث بحثه في القرآن الكريم حصراً منهجياً ينطلق من تصور الوحدة الموضوعية فيه، ويشمل على تعزيز النصوص والمقاصد التي بني عليها الإسلام.

٣- حرية الاعتقاد بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي دراسة تأصيلية مقارنة رسالة ماجستير في جامعة نايف للعلوم الأمنية للباحث عبد الله بن سعد، إشراف جلال الدين محمد صالح، ٢٠٠٧م، ولكن ما يلاحظ على هذه الدراسات السابقة في هذا المجال أنها لم تختص في بيان وجه المقارنة الدقيق بين الشريعة والإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في بيان تعريف حرية الدين، وضوابط هذه الحرية، ومدى تأثير ذلك في تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمعات الإسلامية المعاصرة في ظل حركة الانفتاح الثقافي والإعلامي بين الثقافات العالمية بفعل وسائل الاتصال الحديثة، والتدفق الحر للمعلومات عبر

الفضاء الواسع والمفتوح، الذي تخطى الحدود الجغرافية، فانتشرت ثقافة العنف، والكراهية، والتطرف، والغلو في أوساط البشرية، وقد استفدت من الدراسات السابقة في بيان تعريف الدين وبيان ضوابط هذه الحرية، ولعل الدراسات السابقة كانت بمثابة الدراسات الاستطلاعية لي، حيث تعرفت من خلالها على المنطلقات النظرية لتلك الدراسات، والنتائج التي توصلت إليها للاستفادة منها ومقارنتها بما خلصت إليه هذه الدراسات من نتائج وتوصيات.

وبناء على ما سبق جاءت هذه الدراسة بانية على ما سبق، مستفيدة منها، أو مستدركة عليها؛ من خلال بيان مدى تأثير حرية الدين على تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمعات المعاصرة، والحفاظ على ديمومة ذلك.

منهجية الدراسة:

انطلاقاً من طبيعة الدراسة وأهدافها استخدم الباحث المنهج الاستقرائي الناقص المفيد للظنية من خلال استقراء نصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها المتعلقة بالموضوع بالرجوع إلى الكتاب والسنة والمراجع المتعلقة بالدين عند العلماء المسلمين والباحثين، واستقراء نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المتعلقة بالموضوع، وتوضيح مفهوم الحرية الدينية،

المبحث الأول: مفهوم الحرية الدينية.

المطلب الأول: الحرية لغة واصطلاحاً.

أولاً: الحرية لغة: الحر من كل شيء هو أعتقه وأحسنه وأصوبه، والشيء الحر هو كل شيء فاجر، وفي الأفعال هو الفعل الحسن. والأحرار من الناس أختيارهم وأفاضلهم. والحرّة: هي الكريمة من النساء.

وتطلق الحرية في اللغة على الخلاص من العبودية، فيقال: هو حر، أي غير مسترق ولا مملوك، وتطلق على الخلوص من كل شيء دخيل، فيقال: فرس حر، أي: عتيق الأصل ليس في نسبه هجنة، ويقال: أرض حرة أي: لا رمل فيها، ورمل حر أي: لا طين فيه^(١).

والحرية: هي الخلاص من الشوائب، أو الرق، أو اللوم.^(٢)

ويقال الحر من الرجال خلاف العبد مأخوذ من ذلك؛ لأنه خلص من الرق، وجمعه أحرار^(٣).

ثانياً: الحرية اصطلاحاً.

لم يرد مصطلح "الحرية" في القرآن الكريم ولا في السنة المطهرة، وإن كانت الحرية في الإسلام حقاً مكفولاً لجميع البشر لا تنازل عليه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، من الآية ٢٥٦]، والحرية أمر مرتبط

والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبيان مدى إعطاء حق التدين في الإسلام، وحكم تبدل الدين بعد الإيمان (الردة)، والمقارنة بين موقف الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان من هذه الحرية.

خطة الدراسة:

قُسمت هذه الدراسة إلى مقدمة، وخمس مباحث، وخاتمة على النحو الآتي: المقدمة تشمل: أدبيات الدراسة وإطارها النظري، ويتضمن ما يلي: مقدمة، ومشكلة الدراسة، وأهميتها ومبرراتها، وأهدافها، وحدود الدراسة، والدراسات السابقة، موقع هذه الدراسة منها، والمنهجية المتبعة في تناولها وخطة الدراسة.

المبحث الأول: مفهوم الحرية الدينية.

المبحث الثاني: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مفهومه ونشأته.

المبحث الثالث: حرية التدين في الشريعة الإسلامية.

المبحث الرابع: موقف الإسلام من تبدل الدين بعد الإيمان.

المبحث الخامس: حرية التدين بين الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وقد اختتمت بخاتمة شملت: أهم النتائج، وأبرز التوصيات.

بكرامة الإنسان قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي
ءَادَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ
الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا
تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

والحرية من المصطلحات النسبية، فالنظرة
إليها تختلف باختلاف المبادئ، والعقائد؛
فالإسلامي يراها في إطار شريعته السمحة،
وغير الإسلامي يراها في إطار غربيته؛ فعندما
ينادي الغرب بحرية الدين؛ فإنما يريدون
ترويع ثقافتهم ومبادئهم التي قد يكون الكثير
منها مخالفاً للمبادئ الإسلامية، دون قيود، أو
شرعية معتبرة، تحد من إطلاق العنان لهذه
الحرية في الاضرار بالآخرين، وترويع
الأمنين، وإرهاب المجتمعات فكراً، وأمنياً.

ولكن هل يراد بالحرية في هذا المجال
حرية مطلقة من كل قيد، وفعل ما يشاء؟ أم
هي حرية لا تناهض الواجب والصالح
العام؟ ويتحدد هذا الواجب والصالح العام
من خلال السير وفق تعاليم الشريعة
الإسلامية التي وجهت الحرية للصالح العام،
وليس للإضرار بمصالح العباد، ولم تطلق
العنان للحرية دون ضوابط، أو قيود، وفي
هذا الصدد يقول ابن عاشور: "الحرية رفع
القيود التي تمنع الإنسان من الوصول إلى
غايته، كما تعني الخلو من الصفات

الدخيلة على الفطرة السوية"^(٤).

عرّف الدريني الحرية في الفقه الإسلامي
بأنها: المكانة العامة التي قررها الشارع للأفراد
على السواء؛ تمكيناً لهم من التصرف على
خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير^(٥)،
واستند في هذا التعريف على تعريف الفقهاء
لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها
على التخيير بين الفعل والترك.

ومن التعريفات الشاملة والمحیطة بكل
جوانب التعريف هو ما عرفت به بأنها:
"سلطة التصرف في الأفعال عن إرادة
وروية، وهي الملكة الخاصة التي تميز الكائن
الناطق عن غيره؛ ليتخذ قراره دون إكراه،
أو إجبار، أو قسر خارجي، وإنما يختار
أفعاله عن قدرة واستطاعة على العمل، أو
الاعتناع فيه دون ضغط خارجي"^(٦).

وقد ورد في إعلان حقوق الإنسان:
"الحرية هي حق الفرد في أن يفعل ما لا يضر
بالآخرين"^(٧).

فهذه التعريفات لا تخرج عن المعنى
اللغوي في بعض جوانبه، فالجامع بين تلك
التعريفات هو التخلص من الإكراه، والإجبار،
والرق، والقيود، وحرية الاختيار من غير
إكراه، أو خوف، أو رهبة في ممارسة الشعائر
التعبدية.

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن

الحرية بشكل عام تعطي الفرد سلطة مشروعة ومقيدة في استعمال الحق المشروع له في ظل الإسلام، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، دون تعدٍ على أحد، أو غلو، أو تفريط، أو تعسف، أو إضرار بمصلحة عامة، أو خاصة.

المطلب الثاني: الدين لغة واصطلاحاً.

أولاً: الدِّينُ. لغة: الطاعة، والقهر، والخضوع، والذل، والتعب، والمجازاة، والملك، والاقتراض^(٨).

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن الدِّينَ له علاقة بين طرفين، الطرف الأول يتمتع بالسلطان، والقوة، والملك، والحكم، وحق القهر، والمحاسبة، والمجازاة، والطرف الثاني في كل من الأمر بالخضوع، والطاعة، والذل، والاستكانة، والعبادة، والورع، وتمثل العلاقة بين الطرفين الدين، أو المنهج، أو الطريقة التي تحدد علاقة الطرف الأول بالثاني، والطرف الثاني بالأول^(٩).

الأديان جمع دِينٌ، والدِّينُ في اللغة بمعنى: الطاعة والانقياد^(١٠).

ثانياً: الدِّينُ في الاصطلاح له تعريفات كثيرة، ومتباينة في الغرب، وفي العرف والاستعمال الشائع، وعند علماء الأديان، ومن أشهر التعريفات أنه: "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك

والمعاملات، وهو وضع إلهي سائق لذي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح إلى المآل"^(١١).

والدِّينُ هو ملة الإسلام وعقيدة التوحيد التي هي دين جميع المرسلين من لدن آدم ونوح إلى خاتم النبيين محمد بن عبدالله ﷺ^(١٢).

والتعريف المختار للحرية الدينية هو أن يتمتع الإنسان بحق اختيار ما يوصله إليه تفكيره وتطمئن إليه نفسه من عقيدة، أو رأي دون إكراه مع الأخذ بعين الاعتبار احترام سلامة النظام العام وأمن الأمة^(١٣).

وبذلك فإن كل إنسان له الحرية التامة والكاملة في اختيار ما يعتقد بما يوصله إلى ذلك من التفكير، والبحث، والتدبر، والنظر إلى الكون، والحياة، والإنسان دون أن يكون هناك أي إكراه، أو تسلط، أو قسراً من أحد، فيختار ما يعتقد بمحض إرادته واختياره، فالإنسان يتميز عن غيره من المخلوقات بحرية اعتقاده وتدينه؛ فالأصل في ذلك أن الإنسان ولد حراً، ويعيش حراً، ويموت حراً.

المبحث الثاني: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مفهومه ونشأته.

المطلب الأول: المفهوم العام للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو وثيقة حقوق دولية تمثل الإعلان الذي تبنته

الأمم المتحدة ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ في قصر شايو في باريس والإعلان يتحدث عن رأي الأمم المتحدة في حقوق الإنسان المحمية لدى كل الناس.

والإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتألف من ٣٠ مادة ويخطط رأي الجمعية العامة بشأن حقوق الإنسان المكفولة لجميع الناس.

ويعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ من بين الوثائق الدولية الرئيسة لحقوق الإنسان، التي تم تبنيها من قبل الأمم المتحدة، ونالت تلك الوثيقة موقعاً هاماً في القانون الدولي، وذلك مع وثيقتي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية من سنة ١٩٦٦م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من سنة ١٩٦٦م

وفي عام ١٩٧٦م، بعد أن تم التصديق على الوثيقتين من قبل عدد كاف من الأمم؛ وبذا شكلت الوثائق الثلاث لائحة الحقوق الدولية^(١٤).

المطلب الثاني: نشأة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

أثناء انعقاد مؤتمر سان فرانسيسكو لإعداد ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥م، تم اقتراح وضع إعلان ملحق بالميثاق حول حقوق الإنسان الأساسية من قبل بعض

الوفود آنذاك، ولكن هذا الاقتراح لم ينل قبول المؤتمرين. وأعيد الاقتراح من قبل (بنما) في الدورة الأولى للجمعية العامة التي عقدت في لندن عام ١٩٤٦، ومن ثم كلفت لجنة حقوق الإنسان المنشأة حديثاً بإعداد الشريعة الدولية لحقوق الإنسان.

لقد رأت اللجنة أن تركز جهودها في المرحلة الأولى من عملها لإعداد إعلان دولي له صفة برنامج عام غير ملزم، على أن يعقب ذلك اتفاقية، أو أكثر تتضمن التزامات قانونية واضحة وتدابير محدّدة لحماية حقوق الإنسان. وفعلاً أسفرت جهودها عن إعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠/١٢/١٩٤٨م، بمبادرة من اللجنة الخماسية التي كان أبرز أعضائها من الدول الغربية ورئستها هي أرملة الرئيس الأمريكي "روزفلت" إليانور وعضوية الفرنسي "كاسان" الذي حرر مسودة المشروع، أما الأعضاء الثلاثة الباقون غير الغربيين وهم "شانج" الصيني و"هانسامهتا" الهندية و"شارل مالك" اللبناني وكانوا من أصحاب النزعة الغربية الليبرالية أيضاً.

وقد تبنت الجمعية العامة هذا الإعلان عندما كان عدد أعضائها آنذاك لا يتجاوز (٥٨) عضواً ومعظمهم من الدول الغربية،

وقد صدر بأغلبية ٤٨ صوتاً، من بينهم أربعة دول عربية هي مصر، والعراق، وسوريا، ولبنان) وامتناع ثمانى دول عن التصويت وغياب دولتين^(١٥).

المبحث الثالث: حرية الدين في الشريعة الإسلامية.

إن حق الدين يعتبر من أهم الحقوق الأساسية للإنسان فهذه الأهمية جعله الإسلام من الضروريات الخمس التي لا يمكن الاستغناء عنها في أي حال، وهو أول هذه الضروريات؛ ولذلك جاءت كثير من النصوص الثابتة في القرآن والسنة تؤكد هذا المبدأ، وتدعو للمحافظة عليه ومن هذه النصوص، وهي كما يلي:

المطلب الأول: الحرية الدينية في القرآن الكريم والسنة النبوية.

أولاً: في القرآن الكريم: حيث تناولت نصوص قرآنية كثيرة القرآن والسنة والوقائع الإسلامية مبدأ الحرية الدينية وجعلته حقاً ثابتاً.

أ- قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

فقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي:

لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً، وقد ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار، وإن كان حكمها عاماً^(١٦).

ويقصد بالحرية الدينية اختيار الإنسان لدين يريده بيقين، وعقيدة يرتضيها عن قناعة، دون أن يكرهه شخص آخر على ذلك، فإن الإكراه يفسد اختيار الإنسان، ويجعل المكره مسلوب الإرادة، فينتفي بذلك رضاه واقتناعه، وإذا تأملنا قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]، فنجد أن الإسلام رفع الإكراه عن المرء في عقيدته، وأقر أن الفكر والاعتقاد لا بد أن يتسم بالحرية، وأن أي إجبار للإنسان، أو تخويله، أو تهديده على اعتناق دين، أو عقيدة، باطل ومرفوض.

ب- قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف،

من الآية ٢٩]، وليس في هذه الآية دلالة على التخيير، وإنما هو من باب التهديد واللوم بعد ظهور الأدلة القاطعة والحجج البراهين القطعية على أحقية درين الإسلام بالاتباع.

ومن الوقائع الإسلامية العهدة العمرية، ومن قبلها ما فعله رسول الله ﷺ مع وفد نجران وإباحته لصلاتهم على دينهم في مسجد رسول الله، حيث كان يأمر رسول الله ﷺ بالوفاء بالعهود مع غير المسلمين، وموقفه من وفد نجران أكبر دليل يستدل فيه على ذلك التعامل الحسن معهم، فقد تعهد بحماية أموالهم وممتلكاتهم وجاء في الوثيقة التي عقدها معهم ما نصه: "ولنجران وحاشيتها جوار الله تعالى وذمة محمد رسول الله على أموالهم، وأرضهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، وليس ربا ولا دم جاهلية، ومن سأل منهم حقاً فينبهم النصف"^(١٧).

وتعد العهدة العمرية من أعظم الوثائق السياسية التي تمثل أعدل وأوضح وثيقة في التاريخ وأشهرها، فمن خلالها ظهر عدل الإسلام الذي منح العدل، والاستقرار، والأمن، والأمان للمسلمين وغيرهم، وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل إيلياء - القدس - معاهدة جاء فيها: "هذا ما أعطاه عمر أمير المؤمنين، أهل إيلياء

من الأمان، أعطاهم أماناً على أنفسهم، ولكنائسهم وصلبانهم، لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من غيرها ولا من صليبهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار منهم أحداً"^(١٨).

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية سبقت الإعلان العلمي لحقوق الإنسان، حيث ضمنت حرية العقيدة للناس، امتثالاً لأمر الله الذي لا يميز أن يكره أحد على تغيير دينه ومعتقد، وأثبت المسلمون أنهم أحرص الناس على شعائر الآخرين التعبدية، وقد كفّلوا لهم حرية العبادة والوصول إلى أماكنها.

ثانياً: حرية الدين في السنة النبوية المطهرة. بين لنا المصطفى ﷺ في سنته الفعلية والقولية مكانة الحرية الدينية في الإسلام، وذلك بقوله في السنة النبوية الشريفة ومنها النصوص التالية:

١- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ: الثَّيِّبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ لِلْجَمَاعَةِ"^(١٩).

٢- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى

ثَلَاثَ خِصَالٍ: زَانٌ مُحْصَنٌ فَيَرْجَمُ، وَرَجُلٌ يُقْتَلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَيُقْتَلُ، وَرَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَيُقْتَلُ، أَوْ يُصَلَّبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ»^(٢٠).

٣- قوله ﷺ: "مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"^(٢١).

المطلب الثاني: حرية التدين لغير المسلم في المجتمع الإسلامي.

ويحمي الإسلام فيما يحميها من حقوق أهل الذمة، ومن أبرزها حق الحرية لهم، وأول هذه الحريات: حرية الاعتقاد والتعبد، فلكل ذي دين دينه ومذهبه، لا يُجبر على تركه إلى غيره، ولا يُضغظ عليه ليتحول منه إلى الإسلام.

وأساس هذا الحق قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦].

وقوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

يقول ابن كثير في تفسير الآية الأولى: أي لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بَيَّن واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه.

ورغم كل هذا، رفض القرآن الإكراه، فكل مَنْ هداه الله وشرح صدره ونور

بصيرته دخل فيه على بَيِّنَةٍ، وَمَنْ أَعْمَى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مُكْرَهًا مقصوراً، كما قال ابن كثير. فالإيمان عند المسلمين ليس مجرد كلمة تُلفظ باللسان، أو طقوس تُؤدى بالأبدان، بل أساسه إقرار القلب وإذعانه وتسليمه، بل للكلمة وللعبادة البدنية لهما دورهما في الدين، ببيان أن الإيمان في الإسلام لا يقتصر على أداء الشعائر التعبدية، بل يسبق هذا تصديق قلبي ينبثق عنه تسليم ظاهري بأوامر الشرع ونواهيه.

ولهذا لم يعرف التاريخ شعباً مسلماً حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام، كما أقر بذلك المؤرخون الغربيون أنفسهم^(٢٢).

فلا يصح في الإسلام ارغام أحدٍ على الدخول في الإسلام حتى ولو كان المرغم أباً يريد الخير لأبنائه ولو كان المرغم ابناً لا يشك في شفقة أبيه عليه^(٢٣).

فقد شرع الله سبحانه وتعالى حرية التدين لغير المسلمين سواء أكانوا كتابيين، أم غير كتابيين فلغير المسلم أن يزاول شعائر دينه دون أن يتعرض له أحد بالمنع، أو الأذى فالإنسان مسؤول عما يفعل، أو يعتنق من دينه، ومؤدى ذلك أن نعمة العقل هي من معطيات الله للإنسان تمنح الحق في حرية التفكير وحرية الاعتقاد^(٢٤).

ومن هذا كله يتبين لنا أن الإسلام يترك للإنسان حريته واختياره في العقيدة؛ لأن الإيمان أساسه التصديق اليقيني بالقلب الذي لا ينازعه أدنى شك في ذلك وليس إقراراً باللسان فقط يجريه الإنسان على لسانه متى شاء.

وإن القرآن دعا الإنسان إلى أعمال العقل والإقرار والتفكير العميق، كذلك فيما في هذا الكون من الآيات الجسام، والدلائل العظام التي توصل صاحب العقل والبيان إلى معرفة الخالق الديان.

المطلب الثالث: احترام المسلمين بيوت العبادة الخاصة بغير المسلمين.

لقد كفل الإسلام لمخالفيه في العقيدة حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية كما كفله لأتباعه وذلك في حدود النظام العام، وحسن رعاية الآداب وترك لهم حرية التعامل والتقاضي فيما يتصل بالعقائد متى كان ذلك مشروعاً ومقرراً لديهم. فقد أقر الرسول ﷺ لليهود المحيطين بالمدينة على ممارستهم لشعائرهم الدينية كما أعطى عمر رضي الله عنه لأهل إيلياء على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم^(٢٥).

وقد جعل القرآن من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة، وذلك في قوله

تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٣٦) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَهَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٣٩-٤٠].

وفي عهد عمر بن الخطاب إلى أهل إيلياء (القدس) نص على حريتهم الدينية، وحرمة معابدهم وشعائرهم: "هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملتها، لا تُسكن كنائسهم، ولا تُهدم ولا ينتقص منها، ولا من حيزها، ولا من صليبيها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم. ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود"^(٢٦).

ومن الجدير بالذكر هنا إن امتناع عمر ابن الخطاب عن الصلاة في الكنيسة حفاظاً منه؛ حتى لا يأتي المسلمون بعده ويستولون عليها، ويقولون هنا صلى عمر.

ومن فقهاء المسلمين من أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس والبيع وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية، وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة، أي أن أهلها

المبحث الرابع: موقف الإسلام من تبديل الدين بعد الإيمان.

وفي هذا المبحث يتطلب التحدث عن الردة في الإسلام فما مفهومها؟ وما حكمها؟

المطلب الأول: مفهوم الردة.

الردّة في اللغة: هي الرجوع عن الشيء. قال المناوي في التعاريف: "الردة لغة: الرجوع عن الشيء إلى غيره"^(٢٨)، وقال ابن منظور: "الردّة عن الإسلام، أي الرجوع عنه، وارتدّ فلان عن دينه: إذا كفر بعد إسلامه... والردّة بالكسر: مصدر قولك: ردّه يرُدّه ردّاً وردّة. والردّة: الاسم من الارتداد"^(٢٩).

وفي مختار الصحاح الارتداد الرجوع ومنه المرتد والردة بالكسر اسم من الارتداد وارتد عن دينه إذا كفر بعد إيمانه ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ [البقرة، من الآية ٢١٧] فالمعنى الشائع لردة في اللغة إذا أنها اسم من الارتداد وهو الرجوع ومنه تنتقل إلى المعنى الشرعي وهو الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر وعرفوا المرتد بأنه الراجع عن دين الإسلام^(٣٠).

وفي المصباح المنير رددت الشيء ردّاً فهو مردود ورددت إليه جوابه أي رجعت ورددت عليه الوديعة ورددته إلى منزله

حاربوا المسلمين ولم يسلموا لهم إلا بحد السيف إذا أذن لهم إمام المسلمين بذلك، بناء على مصلحة رآها، ما دام الإسلام يقرهم على عقائدهم.

وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين، وتم لهم به النصر والغلبة، أمر لم يُعهد في تاريخ الديانات، وهذا ما شهد به الغربيون أنفسهم، يقول العلامة الفرنسي جوستاف لوبون: "رأينا من آي القرآن التي ذكرناها آنفاً أن مساححة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته" وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا المرتابين أو المؤمنين القليلين الذين أمعنوا النظر في تاريخ العرب، والعبارات الآتية التي أقتطفها من كتب الكثيرين منهم تثبت أن رأينا في هذه المسألة ليس خاصاً بنا. قال روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن": "إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحراراً في التمسك بتعاليمهم الدينية"^(٣١).

وتراد القوم البيع ردوه والماء يرد بعضه بعضاً إذا كان راكداً وارتد الشخص رد نفسه الى الكفر والاسم الردة^(٣١).

الردة شرعاً: الردة في الشرع: هي الكفر بعد الإسلام، وفي ذلك يقول الشريبي: الردة هي قطع استمرار الإسلام ودوامه^(٣٢).

عرف الردة ابن جزئي من المالكية بأن جعل ضمن التعريف شروط الردة وأحوالها فقال: المرتد هو المكلف الذي يرجع عن الإسلام طوعاً، إما بالتصريح بالكفر، أو بلفظ يقتضيه، أو فعل يتضمنه^(٣٣).

وعرفها الكاساني بأنها: الرجوع عن الإيمان^(٣٤).

وبعد استعراض هذه التعريفات الفقهية للردة يمكن القول بأن الردة هي رجوع المكلف باختياره عن تعاليم الإسلام، إما صراحة، أو سراً، بقول يقتضي ذلك، أو فعل، مصراً على كفره، عناداً، أو اعتقاداً، أو استهزاء^(٣٥).

المطلب الثاني: حكم المرتد في الشريعة الإسلامية.

أولاً: القرآن الكريم.

بينت العديد من الآيات القرآنية جريمة الردة، وأثرها الخطير في أنها تحبط العمل الصالح، وأنها لا تضر الله شيئاً؛ لأن الله

ناصر دينه، وأن ضررها وأثمها على المرتد وحده، فهي سبب لعدم طمأننته في الدنيا، وسبب جزائه العذاب المهين في الآخرة بدخول نار جهنم، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ - فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة، من الآية ٢١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران، آية ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزَنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران، آية ١٧٦].

وقد بينت آيات القرآن الكريم عقوبة المرتد الدنيوية والأخروية بقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا

نَصِيرٍ [التوبة: ٧٤]، فهذه الآية كما هو ظاهر من خلال سياقها تتحدث عن الردة والكفر بعد الإسلام والإيمان، والآثار المترتبة على هذا الفعل المستقبـح شرعاً سواء في الدنيا، أو الآخرة.

ثانياً: السنة النبوية.

السنة القولية: بينت نصوص السنة النبوية القولية أن عقوبة المرتد- الذي رجع إلى الكفر، وأصر على كفره اعتقاداً منه أن ذلك هو الصحيح، بعد أن دخل في الإسلام باختياره- القتل حداً، ومن النصوص النبوية الدالة على ذلك:

١ - قوله ﷺ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ"^(٣٦).

٢ - عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة"^(٣٧).

٣ - عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَا يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثٍ خِصَالٍ: زَانٍ مُحْصَنٌ فَيَرْجَمُ، وَرَجُلٌ يَقْتُلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا فَيَقْتُلُ، وَرَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَيَقْتُلُ، أَوْ يُصَلِّبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ"^(٣٨).

هذه الأحاديث صريحة بقتل المسلم إذا

ترك دين الإسلام بعد أن دخل فيه باختياره دون اكراه، فإذا لم يتب ويرجع إلى الإسلام، وأصر على كفره اعتقاداً، فإنه يقتل لردته عن الإسلام.

السنة الفعلية: تطبيقه ﷺ لحد الردة بالقتل، كما ورد في هذا الحديث أن النبي ﷺ بعث أبا موسى الأشعري ﷺ والياً إلى اليمن، ثم اتبعه معاذ بن جبل ﷺ، فلما قدم عليه ألقى أبو موسى وسادة لمعاذ، وقال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال معاذ: ما هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله - ثلاث مرات - فأمر به فقتل"^(٣٩).

فالنص واضح الدلالة ولا يحتمل التأويل على أن هذه الواقعة قد حدثت زمن النبي ﷺ، لأن بعث كل من أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما كان في حياته ﷺ كما أن قتل ذلك المرتد كان مباشرة بعد وصول معاذ بن جبل لدلالة الفاء فلما قدم على الترتيب والتعقيب، فإن قال قائل: إن هذا القتل لم يكن بأمره ﷺ، قلت: لاشك أنه قد بلغه ولم ينكره فدل هذا على سنية فعل معاذ ﷺ حيث أقره النبي ﷺ، ولو كان في فعله ما يخالف شريعة الإسلام لتبرأ منه كما تبرأ

من قتل خالد ﷺ للأسرى؛ لأنه ﷺ لا يسكت على الباطل ولا يقره^(٤٠).

آراء ومواقف مفكرين وعلماء حول حد الردة.

إن القول بأن القتل يكون للردة وحدها - لا للشيء معها أو سواها - يتنافى تنافياً واضحاً مع قاعدة "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" إذ قتل أبي الرجوع إلى الإسلام إكراه له عليه، فتعين رد هذا الفهم وعدم التسليم به، ومن ثم يجب أن تفهم الأخبار، والآثار الدالة على قتل المرتد في ضوء ما يلي:

إما متعلقة بعقوبة تعزيرية، تراعى في اعتمادها الملايسات والمخاطر التي كانت تشكلها حركة الردة على الكيان الإسلامي الناشئ، خاصة ونحن نعرف من خلال القرآن الكريم، ومن سياق الأحداث والوقائع يومئذ، أن كثيراً من حالات الدخول في الإسلام، ثم الخروج منه، كانت عملاً تأمرياً مبيتاً ينطوي على الخيانة والغدر؛ بهدف تحطيم وتدمير الجبهة الإسلامية الداخلية، وزعزعة ثقة المسلمين بدينهم - خاصة من هم حديثو عهد بالإيمان والإسلام -، وللإرجاف في المدينة والكيد للمسلمين: ﴿وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكَتَبِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامِنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا ءَآخِرَهُ

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢].. إن مثل هذا السلوك يمثل أقصى وأسوأ درجات استغلال الحرية الدينية؛ ولذلك فقد كانت الحكمة - أي متطلبات الرسالة في ظل ظروف وأحوال وأوضاع مجتمع الرسالة - تقتضي من النبي ﷺ قطع هذا الطريق، وإيقاف هذا النوع من التأمر على جبهة الأمة الداخلية ومحاولة تمزيقها، ومن ثم يجب التمييز والتفريق بين حالات الخيانة والغدر، وأشباهها من المتاجرة بالارتداد، وإساءة استخدامه، والتعسف في استعماله، وبين حالات الردة التي تحركها، وتحكم مسيرتها، وترسم حدودها وغايتها، قضية الاعتقاد. وإما متعلقة بما يقترن عادة مع الردة من الأفعال الموجبة للعقوبة، والدالة على مفارقة الجماعة، قوله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"، وبالجمع بين هذين الحديثين، وجمع الأدلة، وحمل المطلق منها على المقيد، يظهر واضحاً أن المبدل لدينه المستوجب للقتل هو التارك لدينه المفارق لجماعة المسلمين، والملتحق بصفوف الأعداء، أو من قام بالانضمام إلى العدو المحارب ضد المسلمين، وتأتي المفارقة أيضاً بمعنى المفارقة

كذلك، وجانب الدين ضئيل ولا يثار إلا ليوظف في خدمة الجانب السياسي. كما استنكر الكاتب تسمية العقوبات المقدرة شرعاً بالحدود رغم عدم ورود تلك التسمية في القرآن للدلالة على ذلك المعنى، وإنما جاءت تأكيداً على ضرورة الالتزام بتصريحات الله وأحكامه، ولعلمهم أطلقوا عليها حدوداً لخدمة دافع سياسي، وهو تحقيق هدف السلطان بفرض وإعلاء وسائل الردع والزجر حتى يحصد كل ما يمكن أن يحققه لنظامه من فوائد عن طريق تسمية تلك العقوبات حدوداً.

وقد نفى وجود حد شرعي للردة إذ لم يرد في القرآن ولم يثبت بالسنة الفعلية أن الرسول ﷺ قتل مرتداً إلا إذا كان قد اقترف جناية أخرى مع الردة وأما قوله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه" رغم ثبوت صحته على شرط الشيخين فلم يكن سوى تدبير سياسي؛ للتصدي للمؤامرات التي تريد النيل من الإسلام وتشويه صورته، وإثارة الشبهات والشكوك حول مبادئه وقيمه العامة النبيلة السمحة، وقد كشف الله زيف اليهود والنصارى ومكايدهم حول الإسلام ورسائله العظيمة بقوله: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ

العقدية بمجرد الخروج عن تعاليم الإسلام، ولو بقى مقيماً في بلاد الإسلام بين المسلمين، يمارس أعماله كيف يشاء دون قيود، أو ضوابط شرعية، فقتل المرتد، أو عقابه حكم مختص بمن قاتل جماعة المسلمين، وفارقهم، وأتى بأفعال تعني السعي في هدم المجتمع المسلم، وتقويض أركانه، والعمل على هدم مقوماته، فقتل المرتد هنا ليس مبنياً على ما اعتنقه من اعتقاد، وإنما هو مختص بأفعال إجرامية تقصد إلى هدم المجتمع المسلم، مما يدخل صاحبها في مفهوم الخيانة العظمى للدين والوطن، فمناطق العقوبة في الردة ليس فقط في المفارقة المكانية، والتي تعنى الخروج عن تعاليم وأحكام الإسلام، مع بقاءه بين المسلمين، وإنما مناطها هو الخروج على أمة الإسلام، أي: قصد الإساءة إليهم، أو العبث بأمنهم، أو المساس بمقومات مجتمعهم، واقتراح الردة بمناهضة فعلية يخشى معها من النيل من الأمة الإسلامية وعقائدها، مما يلحق ضرراً ما أتت العقوبة إلا لدرئه، فالعقوبة ليست على مجرد الردة، وإنما هي على المقتن بها من صنوف الإجرام والتعدي مادياً، أو معنوياً؛ بسبب الانضمام والالتحاق بصنف الأعداء^(٤١).

ويرى طه جابر أن قضية الردة بدأت سياسية واستمرت سياسية وستظل سياسية

عَامِنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» [آل عمران: ٧٢]، وذلك أرقى غاية العدل، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا يمكن لأمة أن تسمح بالنيل منها بهذا الشكل، فإذا علم اليهودي وغيره بأنه إذا تعامل مع المتأمرين على دخول الإسلام في أول النهار على أن يخرج آخره فإنه سوف يلقي حتفه فلن يقدم على ذلك، فهذا من الأحكام المبنية على مصلحة الدين والحفاظ عليه من النيل منه، فيكون ذلك من تطبيقات السياسة الشرعية لمواجهة أمر طارئ وهو المؤامرات التي تحاك في الظلام ضد رسالة الإسلام^(٤٢).

ويقول عبد المجيد النجار، أن ما جاء في تعاليم الإسلام من منع الردة ومن حكم مغلظ في شأنها، إنما يندرج ضمن قيد من قيود حرية المعتقد وهو توقف هذه الحرية عند الحد الذي تنقلب فيه حرية الاعتقاد تصرفاً كيدياً، فالردة عن المعتقد الإسلامي بعد اعتناقه هي من الناحية النظرية تصرف كيدي، إذ من أقوى الأساليب في الكيد للمعتقد الإسلامي والتخذيل عنه أن يعتنق الإنسان هذا المعتقد، ثم بعد فترة يتركه ليعود إلى معتقد آخر؛ إذ دلالة ذلك أن هذا المعتقد الذي وقع تبنيه جرب بالتطبيق الفعلي فتبين

أنه لا تستقيم به الحياة ويكون الأمر أفنك في الكيد، وأبلغ في إحداث الأثر السلبي حينما تكون الردة جماعية، الأمر الذي يؤثر على أمن واستقرار المجتمعات.

إن الردة عن الإسلام استعملت وسيلة كيدية بالغة التأثير على المجتمعات التي تسعى للحفاظ على أمنها واستقرارها، والعقوبة المناسبة التي فرضت في حق الردة لعل أهم مبرراتها البعد الكيدي، فالردة في نطاق النظام الإسلامي شديدة الاغراء بالكيد؛ إذ هي حينما تكون كيدية فإنها تكون بالغة التأثير على المجتمع الإسلامي؛ وذلك باعتبار أن المجتمع الإسلامي اقيمت كل الحياة فيه على أساس ديني، فالكيد بالردة يمكن أن يفضي إلى هدم المجتمع بأكمله وذلك نظير ما يسمى في قوانين الدولة الحديثة بجريمة الخيانة العظمى التي تغلظ فيها العقوبات بما هي تهديد حقيقي لنظام المجتمع بأكمله، وأما المجتمعات التي لا تقام فيها الحياة على أساس ديني، وإنما الدين فيها شأن فردي فإن الردة فيها لا تعري بالكيد؛ إذ تأثيرها يكاد لا يتعدى حدود المرتد في حياته الفردية الخاصة، وربما يكون من الشواهد على ذلك أن الردة إذا كانت مستترة في ضمير المرتد دون أن تظهر في أقواله وأفعاله فإنها لا ينطبق عليها العقاب حتى وإن علمت حقيقتها على اليقين.

ولعل هذا الملحظ هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردة نحو أن يكون حكماً تعزيراً يترك فيه تحديد العقوبة إلى ولي الأمر بحسب ما يقدر بشأن المرتد من أن رده كيدية، أو غير كيدية؛ ليكون العقاب على حسب ذلك في الشدة. مستدلين بأن النبي ﷺ كان حكمه في أحوال المرتدين مختلفاً بالتخفيف والتشديد بين واحد وآخر، ومستدلين أيضاً بذلك الحوار الواسع الذي جرى بين الخليفة أبي بكر، وبين الصحابة في شأن قتال المرتدين، فهو حوار اجتهادي لتقدير الحكم في شأن هذه الردة؛ وبناء على ذلك فان عقوبة المرتد ليست عقوبة على تغيير المرتد لدينه، وإنما هي عقوبة على ذلك البعد الكيدي في الردة، وهي بذلك تمثل خطأ مانعاً من الحرية في المعتقد^(٤٣).

وذكر محمد سعيد رمضان البوطي أنه إذا أعلن المرتد عن رده في المجتمع الإسلامي، فقد أعلن الحراية من خلال ذلك على المجتمع الإسلامي من حيث كونه إسلامياً، وتحول إلى ما يشبه جرثومة تنشر فيما حولها عادية السوء. المرتد يلاحق... والمرتد يستتاب ويحاور في أسباب رده، وفي الشبهات التي طرأت على فكره، والمرتد بعد ذلك يهدد ثم يهدد، ثم يقتل إن ظل على الرغم من ذلك

كله مستعلنأ برده، لا لأنه جنح إلى دين غير دين الإسلام، وإنما لأنه أعلن بذلك الحراية على المجتمع الإسلامي الذي هو فيه. ولو كان سبب قتله جنوحه إلى غير دين الإسلام، إذن لاقتضى ذلك قتل الكافر الأصلي أيضاً، ونحن نعلم أن الإنسان مخير في الدنيا بين أن ينقاد لأمر الله، فيعتنق الإسلام، أو لا ينقاد لأمره، فيبقى على ما هو عليه متبعاً أي دين، أو عقيدة يشاء، وإنما سبب قتله أنه جعل من رده التي أصر إلا أن يعلن عنها فيروساً لنشر الكفر بين الناس، وهو إن لم يعلن ذلك صراحة فقد أعلنها ضمناً، والمحارب في قانون العالم كله يلاحق، ثم إن لم يقلع عن محاربته يقتل^(٤٤).

المبحث الخامس: حرية التدين بين الشريعة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

المطلب الأول: حرية التدين في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

جاء في المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الخاص بحرية العقيدة ما يلي:

أ- لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، بمعنى عدم الإجبار على البقاء على دين أو معتقد معين.

ب- ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته، أو عقيدته.

ج- وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً، أم مع الجماعة، أي أن تكون له الحرية في إظهار دينه، أو معتقده بالأسلوب الذي يقره دينه، أو معتقده مثل التعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده، أو مع جماعه.

ويقصد بالحق في حرية الدين، أو المعتقد في إطار منظومة حقوق الإنسان حرية الفرد في اعتناق ما يشاء من أفكار دينية، أو غير دينية.

قامت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في عام ١٩٩٣، وهي لجنة تقوم بالإشراف على تنفيذ العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وتشكل من ١٨ خبيراً يتم انتخابهم من قبل الدول الأطراف في العهد، بالإشارة إلى أن المقصود بالدين، أو المعتقد ضمن يتمثل في "معتقدات في وجود الله، أو في عدم وجوده، أو معتقدات ملحدة، بجانب الحق في عدم ممارسة أي دين، أو معتقد".

إن الديانات والمعتقدات تجلب الأمل والسلوى إلى المليارات من الأفراد، كما أن لها تأثير على المساهمة في تحقيق السلام

والمصالحة، إلا أنها من ناحية أخرى كانت مصدراً للتوتر والصراعات، هذا التعقيد، بجانب صعوبة تعريف الدين، أو المعتقد انعكسان في التاريخ النامي لحماية حرية الدين، أو المعتقد في إطار القانون الدولي لحقوق الإنسان..^(٤٥)

ويتضح لنا من نص هذه المادة أن الإعلان قد وضع حرية التفكير، والوجدان، والدين في بوتقة واحدة، حيث قرر أن لكل شخص الحق في هذه الحرية، ومعنى كونه حقاً أنه يحظى بحماية القانون والقانون هنا ليس هو الإعلان العالمي في ذاته، حيث لم يشكل هذا الإعلان قوة القانون، وإنما يستمد القوة القانونية لاستناده الى ميثاق الأمم المتحدة الذي أكد على اعتبار حماية حقوق الإنسان من المعطيات الرئيسة لتحقيق مقاصد المنظمة وبخاصة التعاون الدولي.

ويستند كذلك على أن الدول الاعضاء في الأمم المتحدة قد تعهدت بالعمل وبالتعاون مع الأمم المتحدة، على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحيثياته الأساسية، والربط بين الفكر والوجدان والدين يأتي من منطلق كون تكوين العقيدة الدينية قوامها أعمال العقل الذي يتبلور عن طريقة الفكر والوجدان^(٤٦).

المطلب الثاني: خصائص ومميزات حقوق الإنسان في الإسلام.

١- المصدر لحقوق الإنسان في الإسلام هما القرآن والسنة، أو العقيدة الإسلامية: إن حقوق الإنسان في الإسلام تنبع أصلاً من العقيدة، وخاصة من عقيدة التوحيد، ومبدأ التوحيد القائم على شهادة أن لا إله إلا الله هو منطلق كل الحقوق والحريات، لأن الله تعالى الواحد الأحد الفرد الصمد خلق الناس أحراراً، ويريدهم أن يكونوا أحراراً، ويأمرهم بالمحافظة على الحقوق التي شرعها والحرص على الالتزام بها، ثم كلفهم شرعاً بالجهاد في سبيلها والدفاع عنها، ومنع الاعتداء عليها وهذا ما تكرر في القرآن الكريم في آيات القتال والجهاد.

فحقوق الإنسان في الإسلام تنبع من التكريم الإلهي للإنسان بالنصوص الصريحة، وهو جزء من التصور الإسلامي والعبودية لله تعالى وفطرة الإنسان التي فطره الله عليها.

٢- حقوق الإنسان في الإسلام منح إلهية:

إن حقوق الإنسان في الإسلام منح إلهية منحها الله لخلقه، فهي ليست منحة من مخلوق لمخلوق مثله، يمن بها عليه ويسلبها منه متى شاء، بل هي حقوق قررها الله للإنسان.

٣- حقوق الإنسان في الإسلام شاملة لكل أنواع الحقوق:

من خصائص ومميزات الحقوق في الإسلام أنها حقوق شاملة لكل أنواع الحقوق، سواء الحقوق السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الثقافية، أو المدنية، كما أن هذه الحقوق عامة لكل الأفراد الخاضعين للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة تعم الخاضعين للنظام الإسلامي حتى لو كانوا غير مسلمين^(٤٧).

٤- حقوق الإنسان في الإسلام ثابتة ولا تقبل الإلغاء، أو التبديل، أو التعديل:

ومن خصائص حقوق الإنسان في الإسلام أنها كاملة وغير قابلة للإلغاء؛ لأنها جزء من الشريعة الإسلامية، مع إمكانية اختلاف شكل، أو صورة، أو منطوق وسائل تحقيقها من مجتمع لآخر، أو عصر لآخر؛ تمشياً مع عموم رسالة الإسلام وخلودها إلى قيام الساعة، حيث قضى الله أن يكون دينه خاتم الأديان وأن يكون رسول الله ﷺ خاتم النبيين، ومن ثم فما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهو باق ما دامت السماوات والأرض.

٥- حقوق الإنسان في الإسلام ليست مطلقة بل مقيدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة

الإسلامية، والحرية في الإسلام مطلقاً لن تكون أبداً على حساب حرية الآخرين.

المطلب الثالث: الموازنة بين حرية الدين في الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

من الملاحظ على المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمتعلقة بحرية الدين القصور ومخالفاتها لبعض أحكام الشريعة، وبعض بنود هذه المادة جاءت موافقة لأحكام الشريعة.

أما بالنسبة للفقرة (أ) من المادة (١٨) التي تعطي الإنسان الحرية في اختيار دينه وعقيدته، فهو موافق لتعاليم الدين الإسلامي، إذ أن الإسلام شريعة قد سبقت كل الشرائع في إعطاء الإنسان الحرية في اختيار عقيدته من غير إكراه، أو إلزام.

ومستند ذلك القاعدة الأساسية الصريحة بالنسبة للحرية الدينية أو حرية الاعتقاد في الإسلام يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: من الآية ٢٥٦]، فلم يأمر الرسول والمسلمون من بعده أحداً باعتناق الإسلام قسراً، كما لم يُلجئوا الناس للتظاهر به هرباً من الموت أو العذاب؛ إذ كيف يصنعون ذلك وهم يعلمون أن إسلام المُكره لا قيمة

له في أحكام الآخرة، وهي التي يسعى إليها كل مسلم؟! (٤٨).

إن إقرار الحرية الدينية يعني الاعتراف بالتعددية الدينية، وقد جاء ذلك تطبيقاً عملياً حين أقر النبي ﷺ الحرية الدينية في أول دستور للمدينة، وذلك حينما اعترف لليهود بأنهم يُشكّلون مع المسلمين أمةً واحدة، وأيضاً في فتح مكة حين لم يُجبر الرسول قريشاً على اعتناق الإسلام، رغم تمكنه وانتصاره، ولكنه قال لهم: "أذهبوا فأنتم الطلقاء"، وعلى دربه أعطى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للنصارى من سكان القدس الأمان "على حياتهم وكنائسهم وصلبانهم، لا يُضارُّ أحدٌ منهم ولا يرغم بسبب دينه" (٤٩).

ومن هذه النصوص ومن سيرته ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده تدل على أن أساس الدين الإسلامي قائم على الاختيار الحر، والإرادة الكاملة في الدخول فيه منذ بدايته دون أن يكون هناك أدنى وسيلة للإكراه، أو الإجبار، فالإنسان حر طليق في اختيار معتقده ودينه.

فالإسلام لم ينتشر بالقوة كغيره من الديانات الأخرى في العصور السابقة حين تولى بعض الحكام ومنهم "تراجان" فقد كان

في عصره من يعتنق المسيحية جريمة نكراء يعاقب عليها بالإعدام فكل ممارسات الظلم والاضطهاد الديني لم يعرف الإسلام لها سبيلاً.

وأما ما جاء بالنسبة للفقرة "ب" من المادة "١٨" فإنه يخالف مبدأ الإسلام ألا وهو إعطاء الحرية والحق للإنسان في تغيير دينه. فقد ينظر بعض الناس الآن لهذا البند على أنه حرية شخصية للإنسان في أن يغير عقيدته متى شاء، متغافلين عن حقيقة هامة وهي أن تغيير العقيدة في الإسلام يعتبر ردة تستوجب على الحاكم أن يقيم الحد على المرتد؛ إذ أن أساس الإسلام قائم على اختيار حر وإرادة كاملة في الدخول فيه، ولم يجبر على اعتناق الإسلام.

والإسلام لا يطبق العقوبة منذ اللحظة الأولى إنما يعطي المرتد فرصة للاستتابة؛ لعله يتراجع ويعود إلى صوابه وذلك؛ لأن الإسلام لم يقصد إزهاق الأرواح، وقتلهم، وإجبارهم على الدين الإسلامي، وإنما قصد من ذلك حماية الدين، والمحافظة على تعاليمه، وأحكامه من العبث، واللهو، والاعتداء^(٥٠).

وأما ما جاء بالنسبة للفقرة "ج" من المادة "١٨" أن حرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر.

ومن خلال البحث تبين لنا كيف أن الإسلام أعطى الحرية الكاملة لأصحاب الديانات الأخرى التي يعيش أصحابها في المجتمع الإسلامي في أن يمارسوا كافة شعائريهم وطقوسهم الدينية بكل حرية وإرادة حرة، وأن الإسلام قد دعا المسلمين بعدم الاعتداء، أو انتهاك أي حق لغير المسلمين بل شدد على ذلك وذلك؛ لأن سماحة وعدل الإسلام وتأبى ذلك فالإسلام دين عادل وشامل ولكافة الناس، فمن سماحة الإسلام، وعدله، ورفقه في معاملة غير المسلمين أن وضع أحكاماً خاصة بهم للمحافظة على حقوقهم الدينية والدينية.

الخاتمة:

خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:

١- الإسلام لم يكتف بتحقيق السلام بين المسلمين في المجتمع الإسلامي، بل تعداه إلى غير المسلمين، بأن كفل لهم حريتهم في اختيار عقائدهم، وعدم إكراههم على التحول عن معتقداتهم إلى الإسلام، بل وحفظ أماكن عباداتهم، وحفظ كافة حقوقهم، وأقر بحرية التدين، وممارسة الشعائر التعبدية، ووضع لها تشريعات، وضوابط، وضمانات تضمن لها أن تسير في الاتجاه الصحيح لبناء المجتمع، والحفاظ على

زاجرة ورادعة في آن واحد تضمن حفظ وحدة المسلمين وأمنهم واستقرارهم.

٤- الشريعة الإسلامية وضعت عدداً من الضوابط التي تضبط هذه حرية التدين، وليس الهدف من هذه الضوابط تقييد هذه الحرية، بل لصيانتها، وحمايتها، والحفاظ عليها، من الخروج عن مقدها وهدفها، وهذا ما نص عليه بعض مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبذلك تكون الشريعة الإسلامية قد سبقت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في تقرير هذه الحرية من الحريات العامة التي أقرتها للإنسان.

التوصيات:

خلصت الدراسة إلى التوصيات التالية:

١- الحاجة ماسة لقيام المؤسسات الرسمية وغير الرسمية لإظهار الصفات الحقيقية للإسلام في مجال حرية التدين، وبيان مدى قابليته للتطور، وقدرته على التأثير في تطوير حقوق الإنسان وحياته العامة على المستوى العالمي، وذلك من خلال إجراء البحوث والدراسات المعمقة في هذا الموضوع.

٢- ضرورة العمل مع مراكز البحوث المتخصصة والمنظمات الدولية والإقليمية لإنجاز مشروع حضاري عالمي يمثل حقوق الإنسان بشكل عام وحقه في التدين بشكل

أمنه واستقراره، فحرر العقل من سلطان الأهواء والشبهات التي من شأنها أن تقيد حريته في التفكير الموصول إلى حرية اختيار الدين، فالإكراه على التدين شيء مستبعد في الإسلام، ولا يمكن أن يوجد في تصورنا الإسلامي؛ لأن الإنسان مكرم ولا كرامة بلا حرية.

٢- أقر القرآن الكريم بحرية التدين، لكافة البشر دون استثناء، وقد جاءت الكثير من الآيات القرآنية تؤكد على هذه الحرية، وأكدت السنة النبوية، قوامها في ذلك الرحمة، والمودة، والبر.

٣- عقوبة الردة لا تتعارض مع مفهوم الحرية الدينية، فهذه العقوبة شرعت ليس من أجل الخروج عن الإسلام، وإنما بسبب الخروج عن أنظمة وتعاليم ومنهج الإسلام القائم على العدل والتسامح واللين والرفق، وهذا يدل على أنه لا تعارض بين حرية التدين الواردة في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ وتشريع عقوبة الردة، فالإسلام لا يلغي المعارضة والرأي الآخر، وحرية بل يسمح به وفق ضوابط وحدود شرعية محددة؛ ولذا فإن عقوبة الردة وإن كانت شديدة؛ لخطرها وفداحة الأثر المترتب على الفرد والمجتمع، فهي عقوبة

خاص وضوابط كل هذه الحقوق، وتوضيح النهج الذي سار عليه الإسلام في ذلك في موسوعة إسلامية عالمية تختص في هذا المجال، ومن خلال خطاب دعوي توعوي حضاري إنساني يركز على ثقافة احترام الآخر وعدم إقصائه.

٣- نشر الوعي لدى النشء الإسلامي بحرية التدين المنضبطة بالضوابط الشرعية، وترسيخ العمل بها في كل جوانب الحياة، ومحاولة ربط القانون الوضعي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالشريعة؛ لما لذلك من أثر إيجابي بالغ الأهمية في العمل على إصلاح الفرد والمجتمع وضمان حقوقهما، والحفاظ على الأمن والاستقرار داخل المجتمع وخارجه.

٤- العمل على إقامة مؤتمرات علمية وندوات متخصصة ولقاءات حوارية في مجال حرية التدين في جميع الجامعات العربية والإسلامية والإقليمية؛ لتكشف حقيقة الإسلام بأنه دين الإنسانية والرحمة المهداة للبشر جميعاً، وليسطع نوره في قلوب ونفوس الناس.

٥- الاهتمام بتدريس مادة: "حرية التدين بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان" في الجامعات والمدارس، والتركيز على ضوابط حرية التدين في الإسلام،

والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وأخيراً فإن هذا جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن الله الذي هداني إليه، وما كان من خطأ فمني، ونسأل الله أن يكون عملي هذا متقبلاً عنده وأن يغفر لنا ما أخطأت من بذل جهد وتصور فيه، إنه هو الغفور الرحيم.

الهوامش:

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ن)، (د.ط)، ج ١٤، ص ١٦٠.

(٢) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، بيروت، دار الأمواج، ١٩٩٢م، ط ٢، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) الفيومي، محمد بن أحمد، المصباح المنير، د. ط، ج ١، ص ٥٠.

(٤) الدررني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ٤٠٤.

(٥) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧م، ص ١٥.

(٦) السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، دمشق، مؤسسة المطبوعات، ١٩٦٠م، ص ٧٥.

(٧) الإعلان الذي أصدرته الجمعية الوطنية في

- ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩. يعتبر الإعلان من وثائق الثورة الفرنسية الأساسية وتُعرف فيها الحقوق الفردية والجماعية للأمة <http://ar.wikisource.org/wiki>
- (٨) مجموعة باحثين، موسوعة الأديان الميسرة، دار النفائس، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٥٤، دراز، محمد عبدالله، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٧٠م، ص٢٦، المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٣٩١هـ، ص١١٦.
- (٩) المصباح المنير، الفيومي، مرجع سابق، ج١، ص٧٥، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج٤، ص٢٢٥، إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، ج١، ص٣٠٧.
- (١٠) ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، ص٢٥١.
- (١١) دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص٢٦، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، ص١١٦، محمد رواس قلعه جي، الموسوعة الفقهية الميسرة، دار النفائس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ج١، ص٨٩٠.
- (١٢) ناصر، العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، دار الصميعي، ١٩٩٢م، ط١، ص١٠.
- (١٣) تيسير، خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨م.
- ط١، ص٤٩.
- (١٤) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مأخوذ من الشبكة العنكبوتية من موقع: <http://ar.wikipedia.org>
- (١٥) خليل، حسن، حقوق الإنسان في الاعلان العالمي، الشبكة العنكبوتية، <http://drkhalilhussein.blogspot.com>
- (١٦) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠ - ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ط٢، ج١، ص٦٨٢.
- (١٧) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١٩٩٩م)، الخراج، حقق أصوله طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة مضبوطة منقحة ومفهرسة، القاهرة، ص٨٥، ابن سعد، محمد بن سعد البصري، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ج١، ص٣٥٧، ٣٥٨، ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر (١٩٨٤م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م، ج٥، ص٥٥.
- (١٨) الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة،

- ط ٤، (د.ت)، ج ٣، ص ٦٠٩.
- (١٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس، حديث رقم ٦٨٧٨، ص ٧٩٩، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والحدود، باب ما يباح به دم المسلم، حديث رقم ١٦٧٦، ص ٤٠٦.
- (٢٠) سنن النسائي، كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، حديث رقم ٤٧٤٣، ج ٨، ص ٢٣.
- (٢١) أخرجه البخاري- كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، حديث رقم (١٤٥٨).
- (٢٢) القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ص ٢٦.
- (٢٣) العايد، صالح بن حسين، حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام، الرياض، وكالة المطبوعات والبحث العلمي، الرياض، ٢٠٠٨م، ط ٤، ص ٢٥.
- (٢٤) الطيار، علي بن عبدالرحمن، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الرياض، مكتبة الملك فهد، الرياض، ٢٠٠٦م، ط ٢، ص ١٤٣.
- (٢٥) حمدان، اياد فوزي، مظاهر الحرية الشخصية والعامية في الإسلام، مجلة دراسات دعوية، عدد ١٧، ٢٠٠٩م، ص ١٢١.
- (٢٦) الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملو، ج ٢، ص ٤٤٩.
- (٢٧) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٧.
- (٢٨) المناوي، التعاريف، ج ١، ص ٣٦١.
- (٢٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ١٧٢.
- (٣٠) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، دار الكتب المصرية، ١٩٧٦م، ص ٢٣٨.
- (٣١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٢.
- (٣٢) الشريبي، مغني المحتاج الى معرفة معاني الفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ج ٦، ص ٤٢٧.
- (٣٣) ابن جزّي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٧٧م، ص ٢٣٩.
- (٣٤) الكاساني، أبو بكر مسعود بن محمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٦٩م، ج ٧، ص ١٩٨.
- (٣٥) الرافعي، عبد الكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز، حققه علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٧٧م، ج ١٦، ص ٩٧.
- (٣٦) أخرجه البخاري- كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، حديث رقم (١٤٥٨).
- (٣٧) صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب

الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا،
ص ٦٧-٦٨.

(٤٥) بنود الاعلان العالمي لحقوق الإنسان،
مأخوذ من موقع هيئة الامم المتحدة،

<http://www.un.org>

(٤٦) العناني، إبراهيم محمد، حرية العقيدة بين
الشريعة الإسلامية والوثيقة الدولية
لحقوق الإنسان، أبحاث ووقائع المؤتمر
العام الثاني والعشرين، المجلس الأعلى
للشؤون الإسلامية، ص ٨.

(٤٧) الجنابي، طه حماد، حقوق الإنسان، بحث
منشور على الشبكة العنكبوتية،

www.islamic.uodiyala.edu.

(٤٨) أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الجهاد،
باب في الأسير يكره على الإسلام حديث
رقم (٢٦٨٢)، وقال الألباني: صحيح.
انظر: صحيح وضعيف سنن أبي داود،
ج ٦، ص ١٨٢.

(٤٩) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت
٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت،
دار الكتب العلمية ١٤٠٧هـ، ط ١، ج ٣،
ص ١٠٥.

(٥٠) شمس الدين، حقوق الإنسان في ضوء
السنة النبوية والإعلان العالمي لحقوق
الإنسان، رسالة ماجستير، جامعة الكويت،
١٩٩٧م، ص ٢٨.

القسامة، باب حكم المحاررين والمرتدين،
ص ٨١٩.

(٣٨) سنن النسائي، كتاب القسامة، باب
سقوط القود من المسلم للكافر، حديث
رقم ٤٧٤٣، ج ٨، ص ٢٣.

(٣٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب
استتبابه المرتد، باب حكم المرتد والمرتدة،
حديث رقم ١٩٢٣، ج ٤، ص ٢٩٧،
أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة،
باب النهي عن طلب الامارة، حديث
رقم ١٨٢٤، ج ١٢، ص ١٦١.

(٤٠) منير، دليل حكم المرتد من القرآن
والسنة، مأخوذ من الشبكة العنكبوتية

<http://monir-elmaroud.blogspot.com/>

(٤١) جاد، يحيى رضا، حدة الردة في ضوء
القرآن والسنة والمقاصد،

<http://www.alrashad.org>

(٤٢) العلواني، طه جابر، لا إكراه في الدين،
القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦،
ط ٢، ص ٢٦، ١٧٥ وللإستزادة ارجع إلى
الكتاب.

(٤٣) النجار، عبدالمجيد، الحرية الدينية في الشريعة
الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه
الإسلامي الدولي، الدورة التاسعة عشر،
إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية
المتحدة، ص ١٧.

(٤٤) البوطي، محمد سعيد رمضان، الله أم
الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق

اختيارات الداني في الرسم العثماني (من خلال كتابه المقنع) "جمعاً ودراسة"

د. محمد سالم حرشه*

تاريخ وصول البحث: ٢٣/٩/٢٠١٨ م تاريخ قبول البحث: ٢٤/٤/٢٠١٩ م

ملخص

يدرس هذا البحث جمع الألفاظ التي فيها اختياراً للداني في الرسم، من خلال كتابه المقنع، وذلك بتتبع مواضع الاختيار في الحذف والإثبات، والقطع والوصل، والزيادة، ودراستها من خلال وضع أسس لمعرفة هذه الاختيارات، وتحليل ألفاظها، ومن ثمّ مقارنتها باختيارات أئمة علم الرسم، كأبي داود، والشاطبي، والسخاوي، وصولاً إلى نتائج، أبرزها: ظهور شخصية الداني العلمية، وقدرته على مناقشة الأقوال في مسائل الرسم الخلافية، وتقديم الأثبات والأوجه، بناء على أسس متينة، تدلّ على علمه بالرواية والدراية، مما جعل هذه الاختيارات تحتلّ الصدارة عند أهل هذا الفنّ، وتكون هي المعتمدة في رسم بعض المصاحف. الكلمات المفتاحية: الداني، الاختيار، المقنع، المصحف الشريف.

Abstract

This study aims at collecting the words that Ad-Dani had the choice of how to be written in his book *Al-Muqni*, (The Persuader). This study was conducted by tracing the positions of these choices such as deletion, assertion, pause, linking, and addition, and examining them through setting fundamentals to know these choices, analyse them, and compare them with the choices of other Imams and scholars of drawing science, such as Abi Dawood, Al-Shatibi, and Al-Sakhawei. The findings of the study revealed that the emergence of the scientific personality of Ad-Dani, and his ability to discuss issues of controversial drawing choices by providing proofs and evidence that indicate his knowledge of the narrated matter. This made his choices occupy the first class among scholars of this art and to be adopted in the writing forms for some of the Holy Qur'an copies.

Keywords: Ad-Dani, Drawing science, The Holy Quran..

* أستاذ مساعد، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين. وبعد؛

فإن أفضل ما صُرِفَ فيه الأوقات،
وُقِضَت فيه الأعمار، كلامُ الله - جلّ
وعلا - تلاوة وتعلّمًا وتعليمًا، ودراسة كلما
يعين على فهمه وتدبره، ولما كانت العلوم
تشرف بموضوعاتها، فإن الدراسات القرآنية
عامة، وعلم القراءات والرسم والضبط
خاصة أجلّ هذه العلوم وأشرفها؛ لتعلّقه
المباشر بكتاب الله - عزّ وجلّ - وبمعرفة هذا
العلم يُعلم اختلاف ألفاظ الوحي المنزل،
وبه يُصان من التحريف والتبديل؛ لذلك
اعتنى المسلمون بهذا العلم، وألّفوا فيه
مؤلفات عديدة، كان من بينها كتاب (المقنع
في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار)
للإمام أبي عمرو الداني، والذي يُعدّ مصدرًا
في بابه، اعتمد عليه من جاء بعده؛ لاجتماع
روايات المصادر الأولى في هذا الكتاب،
وكثيرٌ منها مفقود، وصلّتنا عن طريقه. وله
في كتاب المقنع اختيارات وترجيحات في
بعض مسائل الرسم، دلّت على مكانته
وعلو شأنه، فرأيت أن أجمعها وأدرسها في
بحث سمّيته: اختيارات الإمام الداني في

الرسم العثماني (من خلال كتابه المقنع).

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية هذه الدراسة في الاطلاع
على اختيارات الداني في المسائل الخلافية،
نظرًا لقيمتها العلمية، ومعرفة الراجح منها
في الرسم، ومدى اعتماد المصاحف عليها،
وكذلك الوقوف على روايات مفقودة في
الرسم حُفِظَت لنا من خلال كتاب المقنع.

أسباب اختيار البحث:

مما دفعني لاختيار هذا البحث:

- ١ - الحاجة لجمع اختيارات الداني المنتشرة
في كتاب المقنع، ومقارنتها باختيارات غيره
من أئمة الرسم.
- ٢ - القيمة العلمية لهذه الاختيارات في مجال
الرسم العثماني، باعتبار مذهب الداني
أحد المذاهب المعتمدة في رسم المصاحف.
- ٣ - ما أوصى به بعض الباحثين من دراسة
اختيارات الداني في الرسم والعدّ.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- ١ - إبراز جهود الداني في الرسم العثماني
من خلال كتابه المقنع.
- ٢ - جمع اختياراته في الألفات وغير الألفات.
- ٣ - الإسهام في إبراز وإظهار هذه الاختيارات

من خلال مقارنتها باختيارات غيره من أئمة علم الرسم.

٤- معرفة المصادر التي اعتمد عليها في كتاب المقنع، وذلك بوضع أسس لاختياراته.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في معرفة الألفاظ التي فيها اختياراً للداني؛ لأنه لم يصرح بها في كتابه المقنع، وإنما أشار إليها بعبارات متعددة ومتنوعة. فما هي المواضع التي له فيها اختيار؟ وما هي المصادر والأسس التي اعتمد عليها في اختياراته؟ وما عباراته التي تدل على الاختيار؟ وما أثر هذه الاختيارات فيمن جاء بعده من أئمة علم الرسم؟

الدراسات السابقة:

لم أجد - في حدود اطلاعي - دراسة مستقلة عن اختيارات الإمام الداني في الرسم، وما وجدته عن اختياراته كان في القراءات والضبط.

فقد اطلعت على رسالة دكتوراه بعنوان: (اختيارات الإمام أبي عمرو الداني في علم القراءات) للباحث كامل بن سعود العنزي، نوقشت بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (١٤٣٣-١٤٣٤هـ)، اقتصر فيها الباحث على دراسة اختيارات الداني في كتب القراءات من جانب الرواية دون

الدراية، ولم يدرس فيها الرسم والعدّ. وأما الدراسة الثانية، فهي رسالة ماجستير بعنوان (اختيارات الإمام أبي عمرو الداني في الضبط) للباحثة نور الهدى عوادي، نوقشت في جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي (١٤٣٥هـ - ١٤٣٦هـ)، تناولت فيها الباحثة اختيارات الداني في ضبط الحركات، واختياراته في كيفية ضبط المدغم.

وعليه فإن هذا البحث - اختيارات الداني في الرسم العثماني (من خلال كتابه المقنع) - يختلف عن البحثين السابقين في انحصاره في الرسم، وكون أحدهما يدرس الاختيار في القراءات والآخر يدرس الاختيار في الضبط.

منهج البحث:

قامت الدراسة على:

١- المنهج الاستقرائي: وذلك بالاستقراء التام لكل المسائل الخلافية - في كتاب المقنع - التي أشار فيها الداني إلى اختياره، وحصر كل هذه المواضع التي شملت: الحذف والإثبات، والقطع والوصل، والزيادة.

٢- المنهج التحليلي: وذلك بدراسة كل هذه المواضع، من خلال فهم العبارات التي تشير إلى هذه الاختيارات، واستخلاص الأسس

المتينة المعتمدة في الاختيار، ثم مقارنتها باختيارات أئمة الرسم، وبيان الراجح منها والأولى، وما عليه العمل في المصاحف.

حدود الدراسة:

تتناول جمع ودراسة اختيارات الداني في: الحذف والإثبات، والزيادة، والمقطوع والموصول، من خلال كتابه (المقنع).

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يتكون من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المقدمة، وفيها: أهمية الدراسة، ومشكلتها، وأسباب الاختيار، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، وخطة الدراسة.

المبحث الأول: التعريف بالداني وكتابه المقنع، وفيه:

المطلب الأول: التعريف بالداني.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب المقنع.

المطلب الثالث: عبارات الداني وأسسها في الاختيار.

المبحث الثاني: اختيارات الداني في الألفات، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحذف.

المطلب الثاني: الإثبات.

المطلب الثالث: الزيادة.

المبحث الثالث: اختياراته في غير الألفات،

ويشمل:

المطلب الأول: الحذف.

المطلب الثاني: الزيادة.

المطلب الثالث: البديل.

المطلب الرابع: المقطوع والموصول.

أمّا الخاتمة، فذكرت فيها أهمّ النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالداني وكتابه المقنع.

المطلب الأول: التعريف بالداني.

اسمه ونسبه:

هو عثمان بن سعيد بن عمر، الداني، الأموي، الصّيرفي، القرطبي، يكنى بأبي عمرو^(١).

ولد بقرطبة - أعظم مدن الأندلس وقتها - سنة (٣٧١هـ)، وسكن دانية، ونشأ في بيئة تزخر بالعلم والعلماء، ثم انتقل إلى باقي مدن الأندلس؛ لطلب العلم والسماع من الشيوخ. ثم بدأ رحلته المشرقية بالقيروان ثم مصر ثم مكة^(٢)، أخذ فيها علم القراءات والحديث والفقه عن ثلّة من العلماء: كابن خاقان، وابن غلبون، وأبي العباس البخاري، وغيرهم^(٣).

ثم عاد إلى الأندلس، وتصدّر فيها للتعليم وإقراء القرآن الكريم، وأخذ منه تلاميذ كثر أقبلوا عليه، وشدّوا الرحال

إليه، ليأخذوا من علمه، كابنه أبي العباس أحمد الداني (ت ٤٧١هـ)، وأبي عبد الله محمد الأنصاري (ت ٤٧٠هـ تقريباً)، وأبي داود سليمان بن نجاح الأموي، الأندلسي (ت ٤٩٦هـ) ^(٤).

توفي الداني سنة (٤٤٤هـ). رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته.

منزلته العلمية:

إن منزلة الداني رفيعة، ومكانته عالية، فهو من العلماء الأفاضل، والنقاد الفطناء، خصوصاً في علم الرسم، حيث تأثر به من جاء بعده، وعلى رأسهم تلميذه أبو داود سليمان بن نجاح، والإمام الشاطبي، وغيرهما.

مما يميّز هذا العالم الجليل: التحرير والتدقيق والحفظ والإتقان، وسعة في الرواية، وأفق في الدراية، وتنوع في التأليف. وقد نقل ابن الجزري قول الداني عن نفسه: ما رأيت شيئاً إلا كتبتّه، ولا كتبتّه إلا حفظتّه، ولا حفظتّه فنسيته ^(٥).

مؤلفاته:

ترك الإمام الداني - رحمه الله - مكتبة قرآنية، ومؤلفات عديدة، في القراءات والرسم والضبط والتجويد، وغيرها، اهتم بها من جاء بعده، فأصبحت عندهم معتمدة،

وهي تزيد على المائة، من أشهرها: * جامع البيان في القراءات السبع المشهورة، طبع هذا الكتاب عدة طبعات، لعل أجودها طبعة الشارقة للباحثين (عبدالمهيمن الطحان، طلحة توفيق، خالد الغامدي، سالم إبراهيم) جامعة الشارقة، ٢٠٠٧م.

* التيسير في القراءات السبع، له طبعات عديدة، منها طبعة بتحقيق: حاتم الضامن حققت على ست نسخ خطية، كما أوردتها في مقدمة الكتاب ^(٦).

* المفردات السبع، طبع هذا الكتاب أكثر من مرة، من بينها طبعة دار البشائر، بتحقيق حاتم الضامن، حققت على عدة نسخ خطية.

* المكتفى في الوقف والابتداء، له أكثر من طبعة، منها: طبعة مؤسسة الرسالة، لبنان، بتحقيق يوسف المرعشلي.

* المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، حقق أكثر من مرة، أدّقها: تحقيق حاتم الضامن، وتحقيق بشير الحميري.

* المحكم في نقط المصاحف، أول طبعة له كانت سنة ١٩٣٢م، ثم أعيد تحقيقه من قبل عزة حسن، وجمال شرف، وكل هذه الطبعات كان فيها نقصٌ أكمله غانم قدوري الحمد في بحثٍ نشره في مجلة الإمام الأعظم ببغداد، سنة ١٩٧٨م.

* البيان في عدّ آي القرآن، حققه غانم الحمد سنة ١٤١٤هـ.

وله مؤلفات أخرى في الحديث، والعقيدة، وتراجم القراء، وغيرها^(٧).

المطلب الثاني: التعريف بكتاب المقنع.

من أمعن النظر في كتاب المقنع، ظهرت له مكانة هذا العالم، وذلك من خلال كثرة رواياته المسندة إلى شيوخه، كنافع والكسائي وأبي عبيد وئصير^(٨)، ومن خلال نظره في المصاحف القديمة، وتخريجاته واختياراته الدقيقة.

وقد قسمه إلى أبواب، منها: باب ذكر ما رُسم في المصاحف بالحذف والإثبات، وباب ذكر ما اتفق على رسمه مصاحف أهل الأمصار من أول القرآن إلى آخره، وباب ذكر ما اختلفت فيه مصاحف أهل الأمصار بالحذف، وباب ذكر ما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشام المنتسخة من المصحف الإمام بالزيادة والنقصان، إلى غير ذلك من الأبواب التي بلغت اثنين وعشرين باباً.

فبعد أن يذكّر الخلاف رواية أو ودراية أو كليهما معاً، يذكر اختياره بعبارات وصيغ^(٩) يفهم منها هذا الاختيار، ثم يعطف عليه - أحياناً - توجيه الاختيار.

مثال ذلك: ما ذكره الداني من الخلاف بين المصاحف في رسم لفظ «كَاتِبٌ» [البقرة: ٢٨٢]، ثم نقل عن الغازي^(١٠) رسمه بالألف، وأشار إلى ذلك بقوله: "وذلك أوجّه عندي"، أي بالإثبات، ثم وجّه الاختيار بقوله: "لقلّة دوره في القرآن، ولثلا يشته بقوله: «كِتَبٌ» [البقرة: ٨٩]، «كِتَبًا» [آل عمران: ١٤٥]^(١١).

وقد يختار دون توجيه، وخير مثال عليه: ما ورد في حذف الأسماء الأعجميّة المستعملة^(١٢)، وإثبات غير المستعملة.

قال الداني: "ورأيت المصاحف تختلف في أربعة منها، وهي: «هَرُوت» [البقرة: ١٠٢] «وَمَرُوت» [البقرة: ١٠٢]، «وَهَمَن» [القصص: ٦]، «قَرُونَ» [القصص: ٧٦]، ففي بعضها بالألف، وفي بعضها بغير الألف، والأكثر على إثبات الألف^(١٣).

وربما ينقل الحذف بسنده^(١٤) عن نافع مثلاً، وينقل الخلاف بسنده عن غيره، ومثل هذا النوع فيه تلميح للاختيار؛ لأن رواية الحذف مندرجة في الروايتين.

وقد يطلق الخلاف مبهماً دون ترجيح أو اختيار، وقد وقع إطلاق هذا الخلاف في مسائل متعددة من كتاب المقنع^(١٥)، ولعل أفرادها يبحث مستقلّ تكون فيه فائدة عظيمة.

المطلب الثالث: عبارات الداني وأسسها في الاختيار.

عبارات الداني في الاختيار:

إن الناظر في كتاب المقنع للداني لا يجد له اختيارات صريحة، وإنما إشارات بعبارات متعددة ومتنوعة تُفيد اختياره في رسم الكلمة القرآنية، وهي بذلك تحتاج إلى نظرٍ وتأملٍ لمعرفة معناها، ومن أهم هذه العبارات وأكثرها استعمالاً: وهو الأكثر، وذلك أوجه عندي، وهو القياس، وإثباتها أكثر، وفي أكثر المصاحف، وهي عندي: الأصلية أو المتحركة...^(١٦).

أسس الداني في الاختيار:

اعتمد الداني في اختياره على كثرة رواياته بأسانيده المتصلة، ورؤيته للمصاحف القديمة ودرايته بالقياس والتوجيه، ويمكن إجمال ما ظهر لي من أسس لاختياراته فيما يأتي:

١- الرواية:

اعتمد الإمام الداني على الرواية في بعض اختياراته، وجعلها أحد المرجحات. مثال ذلك: ما أشار إليه الداني من اختلاف المصاحف في إثبات الألف بعد الواو في ﴿وَلَوْلَا﴾ [فاطر: ٣٣]، حيث نقل كلام أبي نُصَيْر بأن المصاحف اتفقت على حذف

الألف في سورة فاطر، وروى بسنده عن نافع: أن الحرف الذي في فاطر بألف بعد الواو. قال -رحمه الله-: "وحدثنا أحمد بن عمر الجيزي^(١٧)، قال حدثنا محمد بن أحمد^(١٨)، قال حدثنا عبد الله بن عيسى^(١٩)، قال حدثنا قالون عن نافع: إن الحرف الذي في فاطر ﴿وَلَوْلَا﴾ بألف مكتوبة^(٢٠).

فاعتمد هنا على رواية نافع في رد ما نقله عن أبي نُصَيْر.

فهذا يدلّ دلالة واضحة أن الداني كان يعتمد في بعض اختياراته على الرواية.

٢- المصاحف:

مما اعتمد عليه الداني في اختياراته المصاحف، فهي تأتي بعد الرواية، وربما صحّح بعض الروايات على ما جاء في المصاحف القديمة، أو قوى الرواية بما تأمله في تلك المصاحف. مثال ذلك: ما رواه بسنده عن قالون عن نافع بجذف الألف من ﴿أَلَا إِنَّ﴾ تَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ [هود: ٦٨]، وما رواه عن أبي عبيد من إثبات الألف بعد الدال. فحسم الخلاف بقوله: "ولا خلاف بين المصاحف في ذلك"^(٢١)، أي الإثبات، فجعل العُمدة في الاختيار هنا اتفاق المصاحف على إثبات الألف.

وأوضح من ذلك ما رواه الداني

بالإثبات، وأشار إلى الإثبات بقوله: "وهو القياس" (٢٦).

المبحث الثاني: اختيارات الداني في الألفات.

المطلب الأول: الحذف.

* اجتماع الألفين في جمع المؤنث السالم:

ورد في المصاحف اختلاف في حذف

الألفين معاً، وذلك نحو: ﴿الصَّلِحَتِ﴾

[البقرة: ٢٥]، ﴿السَّمَوَاتِ﴾ [البقرة: ٣٣]،

﴿مَعَرَّتِ﴾ [التوبة: ٥٧]، وغيرها.

أكثر المصاحف على حذف الألفين،

وهو الأشهر، كما عند أبي داود، وابن

وثيق، والشاطبي، والسخاوي، وابن

الجزري، والخراز (٢٧)، وغيرهم.

اختيار الداني:

اختار الداني حذف الألفين معاً،

مُعتمداً في هذا الاختيار على رسم هذه

الكلمات وغيرها في أكثر المصاحف التي

رآها بالحذف.

قال الداني: "وما اجتمع فيه ألفان من

جمع المؤنث السالم، فإن الرسم في أكثر

المصاحف ورد بحذفها معاً، سواء أكان بعد

الألف حرف مضعّف أم همزة، نحو:

﴿الصَّلِحَتِ﴾، ﴿وَالصَّفَقَتِ صَفًّا﴾ [الصفات:

١]، ... وشبهه" ثم قال: "وقد أمعنت النظر

بسنده عن أبي حفص الخراز (٢٢)، حيث

قال: "في يونس ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾

[يونس: ١٤] بنون واحدة ليس في القرآن

غيرها، ثم قال: "ولم نجد ذلك كذلك في

شيء من المصاحف، وقال محمد بن عيسى

هو في الجدد والعق بنونين" (٢٣). وقال

أيضاً: "ورأيت أبا حاتم قد حكى عن أيوب

ابن المتوكل (٢٤) أنه رأى في مصاحف أهل

المدينة ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ [غافر: ٥١] في

غافر بنون واحدة، ولم نجد ذلك كذلك في

شيء من المصاحف" (٢٥).

فنلاحظ هنا أن الداني قدّم الدراية -

وهي نظره إلى المصاحف - على الرواية في

اختياره. وهذا منتشر في كتابه، فتارة يعتمد

في اختياره على المصاحف، وتارة أخرى

يعتمد على الرواية.

٣- القياس:

من الأسس التي ذكرها الداني في

اختياراته: القياس، بشرط أن يكون له

أصل في الرواية أو في المصاحف، ولا

يُعتمد عليه وحده في الاختيار.

مثال ذلك: ما جاء في الفاظ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾

[الأعراف: ١٨]، ﴿أَشْمَأَزَّتْ﴾ [الزمر: ٤٥]،

﴿أَمْتَلَأَتْ﴾ [ق: ٣٠]، عن الداني من رسمها

بالحذف عن أكثر المصاحف، وفي بعضها

في ذلك في مصاحف أهل العراق الأصلية-
إذ عدت النص في ذلك- فلم أرها تختلف
في حذف ذلك^(٢٨).

وما عليه العمل في المصاحف اليوم
هو الحذف.

* تراء:

كتب هذا اللفظ في المصاحف بألف
واحدة، واختلف العلماء في أي من الألفين
حذف.

فذهب بعضهم إلى إثبات الألف
الثانية وحذف الألف الأولى، كالداني
والكرماني^(٢٩)، وذهب بعضهم إلى إثبات
الألف الأولى وحذف الألف الثانية، كأبي
داود، وأطلق بعضهم الخلاف كابن وثيق
والشاطبي^(٣٠).

اختيار الداني:

اختار الداني حذف الألف الأولى
وإثبات الألف الثانية، مُعتمداً في ذلك على
القياس. قال الداني: "وكذلك رسموا في كل
المصاحف ﴿تَرَاءَ الْجَمْعَانِ﴾ [الشعراء: ٦١]...
بألف واحدة، ويجوز أن تكون الأولى، وأن
تكون الثانية، وهو أقيس عندي^(٣١). وقد
صرّح بهذا الاختيار في كتابه المحكم، حيث
قال: "وهذا المذهب عندي في ذلك أوجه،
وهو الذي أختار وبه أنقط^(٣٢)".

وأما أبو دواد فاختار حذف الثانية
وإثبات الأولى^(٣٣)، معللاً ذلك بأنها أولى
بالحذف؛ لوقوعها في الطرف. هذا ما ذكره
في كتابه (مختصر التبيين)، وقد خالف
اختياره في كتابه (أصول الضبط) واختار
حذف الأولى وإثبات الثانية^(٣٤)، وهو بذلك
يوافق اختيار الداني.

وما عليه المصاحف اليوم هو اختيار
الداني، وقد خالف المشاركة مذهب أبي
داود في هذه الكلمة، باستثناء المصحف
الباكستاني^(٣٥) فهو على ما اختاره أبو داود.
والأولى ما رجّحه الداني من حذف
الألف الأولى وإثبات الثانية في هذه الكلمة؛
لموافقة رسمها في أكثر المصاحف، وموافقتها
للقياس.

* (لأملأن) (واطمأنوا)، (اشمأزت):

اختلفت المصاحف في حذف الألف
التي هي صورة للهمزة في هذه الكلمات،
ففي بعضها الإثبات على القياس كما عند
أبي داود^(٣٦)، وفي بعضها الحذف على غير
القياس، كما عند: ابن وثيق، والسخاوي،
والناطبي^(٣٧).

اختيار الداني:

في كلام الداني إشارة إلى اختيار
الحذف، حيث قال^(٣٨): "ورأيت أكثر مصاحف
أهل المدينة والعراق قد اتفقت على حذف

[طه: ٧٣]، ﴿حَظَّيْهُمْ﴾ [العنكبوت: ١٢].
واختلفت في الألف التي بعد الطاء.

فأكثر علماء أئمة الرسم على حذف هذه
الألف، كأبي دواد، والكرماني، والشاطبي،
وابن وثيق، والجعبري، وغيرهم^(٤٢).

اختيار الداني:

اختار الداني حذف الألف بعد الطاء
كباقي علماء الرسم، وأشار إلى هذا
الاختيار بقوله: "وفي أكثر المصاحف الألف
التي بعد الطاء محذوفة أيضاً"^(٤٣).

وقد اعتمد الداني في اختياره على
رؤيته لأكثر المصاحف، وعلى القاعدة
المطرودة في الرسم، وهي: كراهة اجتماع
صورتين متماثلتين.

وما عليه مصاحف المغاربة والمشاركة
اليوم هو الحذف^(٤٤)، وكذلك المصاحف
القديمة التي اطلعت عليها^(٤٥).

* سقياها:

اختلفت المصاحف في رسم هذه الكلمة
على ثلاثة مذاهب، أولها: رسم الألف ياءً،
ثانيها: إثبات الألف بعد الياء، ثالثها:
حذف الألف بعد الياء.

فقد حكى أبو داود الخلاف عن
المصاحف، وحسن الوجهين^(٤٦)، وشهر ابن
وثيق الحذف^(٤٧)، وأشار الشاطبي في العقيلة

الألف التي هي صورة الهمزة في أصل
مطرّد، وهو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ حيث
وقع^(٣٩)، وفي أحرف في ثلاثة أحرف، وهي
قوله في: يونس ﴿وَأَظْمَأْنُوا بِهَا﴾ [٧]، وفي
الزمر ﴿أَشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ﴾ [٤٥]، وفي
ق ﴿هَلْ أَمْتَلَأْتُ﴾ [٣٠]، ورأيت في بعضها
الألف في ذلك مثبتة، وهو القياس.

فاعتمد في اختيار حذف صورة الهمزة
من هذه الكلمات على أكثر المصاحف،
وإن كان قياسها إثبات صورة الهمزة.

واختار أبو داود^(٤٠) إثبات الألف في
هذه الكلمات، معتمداً على بعض المصاحف،
والقياس.

وما عليه العمل مصاحف المشاركة
والمغاربة هو الإثبات، عدا مصحف ليبيا
برسم الداني فهو بالحذف، أما المصحف
الباكستاني، فهو بالإثبات، عدا لفظ
﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ فمرسوم بالحذف^(٤١).

والأولى رسمه بالألف كما اختار أبو
داود؛ موافقةً لأكثر مصاحف المشاركة
والمغاربة، والقياس.

* خطايا:

اتقت المصاحف على حذف الألف
التي بعد الياء حيث وقعت، في نحو:
﴿حَظَّيْكُمْ﴾ [البقرة: ٥٨]، ﴿حَظَّيْنَا﴾

إلى رسم هذه الكلمة بياءين^(٤٨).

اختيار الداني:

اختار الداني من هذه الأقوال إثبات الألف بعد الياء، مُعتمداً في هذا الاختيار على القاعدة العامة عند علماء الرسم، وهي: كراهة الجمع بين ياءين في الصورة، حيث قال: "... وما كان مثله حيث وقع، كراهة الجمع بين ياءين في الصورة، على أنني وجدت في المصاحف المدنية، وأكثر الكوفية والبصرية التي كتبها التابعون، وغيرهم: ﴿يَبْشُرِي﴾ في يوسف [١٩] بغير ياء ولا ألف، وكذلك وجدت فيها ﴿وَسُقَيْهَا﴾ في الشمس [١٣]^(٤٩).

واختار أبو داود رسم ﴿وَسُقَيْهَا﴾ بالحذف^(٥٠).

وما عليه العمل في مصاحف المشاركة الحذف، والمغاربة الإثبات، عدا مصحف ليبيا فهو بياءين على ما اختاره الشاطبي^(٥١)، وفيه مخالفة لاختيار الداني.

ولعل الأولى رسم هذه الكلمة بالإثبات؛ مراعاةً للقاعدة التي ذكرها الداني، وموافقةً لأكثر مصاحف المغاربة.

المطلب الثاني: الإثبات.

* الأسماء الأعجمية:

اتفقت المصاحف على حذف الأسماء

الأعجمية المستعملة، مثل: ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، ﴿وَاسْمِعِيلَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، ﴿وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، واتفقت على إثبات ما لم يستعمل من الأسماء الأعجمية، مثل: ﴿طَالُوتَ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، ﴿جَالُوتَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

واختلفت المصاحف في أربعة أسماء أعجمية غير مستعملة، فرُسمت في بعضها بالإثبات، وفي بعضها بالحذف. اختيار الداني:

نصّ الداني على الوجهين في هذه الأسماء الأربعة، بقوله: "ورأيت المصاحف تختلف في أربعة منها، وهي: ﴿هَارُوتَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ﴿وَمَرْوَتَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ﴿وَهَمْلَنَ﴾ [القصص: ٦] ﴿قُرُونَ﴾ [القصص: ٧٦]، ففي بعضها بالألف، وفي بعضها بغير الألف، والأكثر على إثبات الألف^(٥٢)، واختار فيها الإثبات؛ اعتماداً منه على المصاحف التي رآها.

وإلى الإثبات ذهب -أيضاً- الشاطبي والجعبري والخراز والرجراجي^(٥٣).

أما أبو داود فقد اختار فيها الحذف^(٥٤)؛ حملاً على سائر الأسماء الأعجمية.

وقد أطلق الخلاف في هذه الأسماء ابنُ وثيق^(٥٥).

هي صورة الهمزة، وقد وجدت ذلك في بعض المصاحف المدنية والعراقية العتق القديمة بغير ألف، وإثباتها أكثر^(٥٨).

واعتمد الداني في اختيار الإثبات على رؤيته للمصاحف، موجّهاً هذا الاختيار بقوله: "لأنه قد حذفت منه الياء التي هي صورة الهمزة".

وإلى هذا الاختيار ذهب: الشاطبي^(٥٩) والجعبري^(٦٠) والخراز والرجراجي^(٦١).

واختار أبو داود الحذف^(٦٢)؛ حملاً على حذف سائر الأسماء الأعجمية.

وقد جرى عمل المغاربة على الإثبات تبعاً لاختيار الداني، وجرى عمل المشاركة بالحذف تبعاً لاختيار أبي داود.

والأولى رسم هذا اللفظ بالألف في جميع مواضعه؛ لشهرته، وثبوته في أكثر المصاحف بالألف، ولثلاً يتوالى حذفان في هذه الكلمة.

* (هداي)، (محيي)، (مثنوي):

إذا وقعت الألف بين ياءين فإنها لا تحذف في المصاحف؛ كراهة الجمع بين ياءين في صورة الكلمة، هذه قاعدة ذكرها الداني وأبو داود وغيرهما من علماء الرسم^(٦٣)، يُستثنى من ذلك بعض الكلمات التي اختلفت فيها المصاحف بين الحذف

وجرى العمل في مصاحف المغاربة على الإثبات تبعاً لاختيار الداني، وكذلك في المصحف الباكستاني، وجرى عمل المشاركة على الحذف تبعاً لاختيار أبي داود^(٥٦).

ولعل الأولى في رسم هذه الكلمات الأربعة هو الإثبات؛ لثبوتها في أكثر المصاحف، وبناءً على ما ذهب إليه أكثر علماء الرسم.

وما اعتمد عليه أبو داود في حمل هذه الأسماء الأعجمية على نظائرها في الترجيح غير كافٍ، حتى ينضم إليه أحد المرجحات الأخرى، مثل المصاحف أو الرواية، كما أشار إلى ذلك الدكتور حاتم التميمي في بحثه^(٥٧).

* إسرائيل:

اختلفت المصاحف في هذا اللفظ بين الحذف والإثبات، وكذلك جاء الخلاف عن علماء الرسم، بسبب: رؤيتهم للمصاحف، أو كثرة دوران هذا اللفظ في المصاحف، أو وجود أكثر من حذف في هذه الكلمة.

اختيار الداني:

أشار الداني إلى اختيار الإثبات في هذه الكلمة بقوله: "وكذلك ﴿إِسْرَآئِيل﴾ [البقرة: ٤٠]، بالألف -أيضاً- في أكثر المصاحف؛ لأنه قد حذفت منه الياء التي

صورتين متماثلين- واقتصار بعض علماء الرسم- كأبي العباس المهدوي- على ذكر الإثبات دون غيره.

* كاتب:

رُسم لفظ: ﴿كَاتِبٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] في بعض المصاحف بغير ألف وفي أكثرها بالألف، وقد ذكر الداني الخلاف في المواضع الأربعة^(٦٨)، وذكر أبو داود الإثبات في الموضع الثالث، والخلاف في الموضع الرابع فقط، وسكت عن الموضعين الأولين^(٦٩).

اختيار الداني:

رجّح الداني الإثبات في المواضع الأربعة، معللاً هذا الاختيار بقوله: "وذلك أوجه عندي؛ لقلة دوره في القرآن، ولثلا يشته بقوله: ﴿كَتَبَ﴾ [البقرة: ٨٩]، ﴿كَتَبًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]^(٧٠).

وما عليه العمل اليوم في المصاحف هو الإثبات في المواضع الأربعة.

المطلب الثالث: الزيادة.

الحروف التي تزداد في الرسم ثلاثة: الألف والياء والواو، وقد ذكر علماء الرسم عدة أسباب لزيادتها، أهمها:

١- الفرق بين صور الكلمات، كما في كلمة ﴿مَائَةً﴾ [البقرة: ٢٥٩]، ﴿أُولَئِكَ﴾

والإثبات، مثل: ﴿هُدًى﴾ [البقرة: ٣٨]، ﴿وَحْيًا﴾ [الأنعام: ١٦٢]، ﴿مَثْوًى﴾ [يوسف: ٢٣].

وكذلك اختلف علماء الرسم في هذه الكلمات، فمنهم من ذكر الخلاف ورجّح الحذف، كأبي داود، ومنهم من ذكر الوجهين واختار الإثبات، كالشاطبي والجبيري^(٦٢)، ومنهم من اقتصر على ذكر الإثبات دون غيره، كأبي العباس المهدوي^(٦٣).

اختيار الداني:

اختار الداني الإثبات في هذه الكلمات، مُشيراً إلى وجوده في أكثر المصاحف، ومعزّزاً اختياره بكلام الغازي بن قيس، حيث قال: "... ووجدت في بعضها ﴿هُدًى﴾، ﴿وَحْيًا﴾، ﴿مَثْوًى﴾ كذلك، ووجدت ذلك في أكثرها بالألف^(٦٤)، ثم قال: "وفي كتاب الغازي بن قيس ﴿هُدًى﴾ بالألف^(٦٥). واختار أبو داود الحذف في ﴿وَحْيًا﴾، ﴿مَثْوًى﴾^(٦٦)، واختلف عنه في رسم ﴿أَنْحَ﴾، فاختره مرة بالحذف، وأخرى بالإثبات^(٦٧).

وما عليه العمل واشتهر في المصاحف اختيار الداني في رسم هذه الألفاظ الثلاثة بالإثبات، وهو الأولى؛ لموافقه إحدى قواعد الرسم- وهي كراهة اجتماع

المبحث الثالث: اختياره في غير الألفات.

المطلب الأول: الحذف.

أولاً- حذف الياء:

حذف الياء في بعض كلمات القرآن الكريم إما أن تكون وسطاً أو تكون طرفاً، وقد تُحذف الياء الأصلية أو الزائدة^(٧٥).

وقد اتفقت المصاحف على حذف إحدى الياءين من وسط الكلمة إذا كانت الثانية علامة للجمع في أربع كلمات، نحو قوله تعالى: ﴿الْبَيْتَيْنِ﴾ [البقرة: ٦١] ﴿الْأَمِّيَّتَيْنِ﴾ [آل عمران: ٧٥]. واختلف العلماء في أيهما المحذوفة.

اختيار الداني:

اختار الداني حذف الياء الأولى من هذه الكلمات، وأشار إلى ذلك بقوله: "أعلم أن المصاحف اتفقت على حذف إحدى الياءين، إذا كانت الثانية علامة للجمع، والثانية عندي هي تلك، ويجوز أن تكون الأولى، والأول أقيس"^(٧٦).

فاحتج الداني لاختياره بأن الثانية تدلّ على الجمع فالأولى بقاؤها، مع جواز أن تكون هي المحذوفة.

وذهب أبو داود إلى أن المحذوفة هي الياء الثانية، وعلل هذا الاختيار بقوله: "وأنا أخالف الداني في هذا، وأقول: إن المذهب

[البقرة: ٥]، ﴿وَجَاءَ﴾ [الزمر: ٦٩]، للفرق بينها وبين: ﴿حَتَّى﴾ [البقرة: ٦٠]، ﴿إِلَيْكَ﴾ [البقرة: ٤]، ﴿حَتَّى﴾ [البقرة: ٥٥].

٢- تقوية الهمزة، مثل ﴿وَمَلَأْنِي﴾ [الأعراف: ١٠٣]، ﴿أَفَايْنِ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، ﴿سَأُورِيكُمْ﴾ [الأعراف: ١٤٥].

وقد وقع الخلاف بين المصاحف في ﴿أَسْتَيْسُوا﴾ [يوسف: ١١٠]، ﴿أَسْتَيْسُوا﴾ [يوسف: ٨٠]، ونصّ عليه أبو داود، وحسن الوجهين دون ترجيح، وقد شهر الشاطبي الحذف^(٧١).

اختيار الداني:

نصّ الداني على الخلاف في هاتين الكلمتين كغيره من علماء الرسم، إلا أنه اختار حذف الألف فيهما، بناء على ما رآه في أكثر المصاحف، حيث قال: "وجدت أنا في بعض مصاحف أهل العراق ﴿فَلَمَّا أَسْتَيْسُوا مِنْهُ﴾ [يوسف: ٨٠]، ﴿حَتَّى إِذَا أَسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠] في موضعين في يوسف بالألف، وفي بعضها بغير ألف، وذلك الأكثر"^(٧٢).

وما عليه العمل في المصاحف هو الحذف، كما في مصحف ابن الجزري^(٧٣)، وهو الأولى؛ موافقة لأكثر المصاحف^(٧٤).

أوجّه؛ لامتناعها من الانفصال من همزة الوصل، فلم تحذف لذلك^(٧٩). وقد وافقه على هذا الاختيار الإمام الخراز^(٨٠). وما عليه العمل في مصحف ليبيا يرسم الداني يخالف اختياره، وجرى عليه مصاحف المغاربة.

وقد اختار أبو داود حذف اللام الأولى، حيث قال: "وهي عندي المتحركة"^(٨١)، أي الثانية، وجرى عليه عمل المشاركة.

والأولى حذف اللام الأولى، كما اختار أبو داود؛ لسببين:

- ذهاب اللام الأولى بالإدغام في اللفظ، وبذلك يتفق اللفظ مع الرسم.
- حصول الفرق بين المفرد والجمع، أما إذا حذفت اللام الثانية فسُحِذت الألف معها عند الجمع، ويحصل اللبس في قراءتها.

ثالثاً- حذف النون:

ورد حذف النون في القرآن الكريم في أربع كلمات، اثنتان باتفاق واثنتان باختلاف، فملتفق على حذفه قوله تعالى: ﴿فَنَجَّى﴾ [يوسف: ١١٠] على القراءة بنونين، وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٨].

روى الإمام الداني - رحمه الله - بسنده إلى نافع، وبسنده أيضاً إلى أبي عبيد حذف النون فيهما، وقال أبو عبيد: ثم

الثاني أحسن عندي؛ من أجل أن البناء يخلّ بمحذف الأولى، وأن الثانية هي التي أدخلت عليها فوجب حذفها لذلك^(٧٧).

والأولى في رسم هذه الكلمات ما اختاره أبو داود؛ موافقة لأكثر المصاحف، ولما ذكر من توجيهه.

أما إذا كانت الياء الثانية في طرف الكلمة، نحو: ﴿يُحْيِي﴾ [البقرة: ٢٥٩]، ﴿وَلِيَّ﴾ [يوسف: ١٠١] فترسم هذه الكلمات وأمثالها بياء واحدة، واختار الداني حذف الياء المتحركة، ووافقه أبو داود.

وما عليه المصاحف اليوم موافق لاختيار الشيخين^(٧٨).

ثانياً- حذف اللام:

اتفق علماء الرسم على حذف إحدى اللامين في: ﴿الَّذِي﴾ [البقرة: ١٦٤]، ﴿الَّذِي﴾ [البقرة: ١٧]، ﴿الَّتِي﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿الَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، ﴿وَالَّذَانِ﴾ [النساء: ١٦]، ﴿وَالَّتِي﴾ [النساء: ١٥]، ﴿وَالَّتِي﴾ [الطلاق: ٤] لكثرة الاستعمال، وكراهة توالي الأمثال، واختلفوا في أيهما المحذوفة.

اختيار الداني:

أشار الداني إلى اختيار حذف اللام الأصلية، أي الثانية، ولم يمنع من حذف لام المعرفة، وعلّل هذا الاختيار بقوله: "والأول

المطلب الثاني: زيادة الياء.

قال الداني: أعلم إن كتاب المصاحف زادوا الياء في تسعة مواضع، أولها: في آل عمران ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [١٤٤]، وفي الأنعام ﴿مِنْ تَبَائِ الْمُرْسَلِينَ﴾ [٣٤]، وفي يونس ﴿مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي﴾ [١٥]، وفي النحل ﴿وَيَاتِي ذِي الْقُرْبَى﴾ [٩٠]، وفي طه ﴿وَمِنْ عَائِي اللَّيْلِ﴾ [١٣٠]، وفي الأنبياء ﴿أَفَإِنْ مِتَّ﴾ [٣٤]، وفي الشورى ﴿مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ﴾ [٥١]، وفي الذاريات ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [٤٧]، وفي ن والقلم ﴿بِأَيْدِيكُمْ أَلَمْفُتُونُ﴾ [٦]، وفي كتاب الغازي بن قيس في الروم ﴿يَلْقَائِي رَبِّهِمْ﴾ [٨]، ﴿وَلِقَائِي الْآخِرَةِ﴾ [١٦] بالياء في الحرفين^(٨٨).

وملايه:

اتفق أهل هذا الفن على رسم هذا اللفظ بلام ألف وياء بعدها، واختلفوا بالزائدة منهما، أهى الألف أم الياء؟ وقد أشار الداني إلى جواز أن تكون الياء هي الزائدة، أو الألف هي الزائدة، حيث قال: "ورأيت في مصاحف أهل المدينة والعراق وغيرها، ﴿وَمَلَائِيهِ﴾ ﴿وَمَلَائِيهِمْ﴾ في جميع القرآن بالياء بعد الهمزة، وكذلك رسمها ورسم جميع الحروف المتقدمة: الغازي بن

اجتمعت عليها المصاحف كلها فلا نعلمها اختلفت^(٨٢).

أما الحرفان المختلف فيهما: ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿لِنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ [غافر: ٥١] فقد روى الداني بسنده إلى محمد بن عيسى أنه قال: "في يونس ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ بنون واحدة ليس في القرآن غيرها. ثم قال الداني: "ولم نجد ذلك كذلك في شيء من المصاحف، وقال محمد بن عيسى هو في الجدد والعتق بنونين^(٨٣). وقال أيضاً: "ورأيت أبا حاتم قد حكى عن أيوب بن المتوكل أنه رأى في مصاحف أهل المدينة ﴿إِنَّا لِنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ في غافر بنون واحدة، ولم نجد ذلك كذلك في شيء من المصاحف^(٨٤).

اختيار الداني:

المختار عند الداني إثبات النونين في هذين اللفظين، مُعْتَمِداً في اختياره على إجماع المصاحف التي رآها، ولم يعتمد على رواية أيوب بن المتوكل. وقد نقل أبو داود جميع روايات الداني، واختار رسمها بنونين كذلك^(٨٥). وهو ما ذهب إليه الشاطبي^(٨٦) والجعبري^(٨٧). وقد أطلق الخلاف ابن وثيق^(٨٧) ولم يعين.

وما عليه العمل في مصاحف المشاركة والمغاربة إثبات النونين.

قيس في كتاب الهجاء الذي رواه عن أهل المدينة^(٨٩).

اختيار الداني:

اختار الداني زيادة الياء، كما في مصاحف المدينة، وكما رواه الغازي بن قيس عن أهل المدينة، وتبعه على هذا الاختيار أبو داود، والشاطبي، والسخاوي^(٩٠)، وغيرهم. قال السخاوي: "...وكذلك رأيته في المصحف الشامي... بزيادة الياء"^(٩١).

واختار الإمام ابن الجزري زيادة الألف، حيث قال: "ولكنها -الياء- غير زائدة، بل هي صورة الهمزة، وإنما الزائدة الألف"^(٩٢). وهو ما عليه المصحف الباكستاني.

وما عليه العمل في المصاحف اليوم هو زيادة الياء.

والوجه ما قدّمه الداني، وهو زيادة الياء، واقتصر عليه أبوداود في أصول الضبط^(٩٣)؛ لشهرته، وثبوته في أكثر المصاحف.

* (تلقائ نفسي)، (وليتائ ذي القربى)، (ومن انائ الليل)، (من ورائ حجاب):

اتفقت المصاحف على رسم هذه الكلمات بالياء، والخلاف بينها في زيادة الياء أو عدم زيادتها، فجّلّ المصاحف رُسمت فيها الهمزة على الياء في: ﴿مِنْ تَلَقَّيْ

نَقَّيْ﴾ [يونس: ١٥]، وكذلك باقي الكلمات، وبعض المصاحف رسمت فيها الهمزة دون صورة، والياء زائدة في هذه الكلمات مثل: ﴿تَلَقَّيْ نَفْسِي﴾.

اختيار الداني:

ظاهر كلام الداني وأبي داود رسمها بالياء صورة للهمزة، وهو ما ذهب إليه الكرمانى والرجراجي^(٩٤). وما ذهب إليه ابن وثيق والشاطبي والخرّاز^(٩٥) هو زيادة الياء.

وما عليه مصاحف المشاركة ما اختاره الداني وأبو داود، وما عليه مصاحف المغاربة هو زيادة الياء^(٩٦).

والأولى رسمها بالياء؛ مُوافقة لظاهر كلام الشيخين، ومُوافقة لأكثر المصاحف.

المطلب الثالث: البديل.

* لدى:

اختلفت المصاحف في رسم هذه الكلمة، ففي بعضها بالألف وفي بعضها بالياء، والمختار رسمها بالياء في هذا الموضع عند أئمة هذا الفن؛ لأنه جاء في أكثر المصاحف.

اختيار الداني:

أشار الداني رسم هذا اللفظ بالياء، بقوله: اختلفت في ﴿لَدَى الْحَتَّاجِ﴾ في غافر

[١٨]، فرُسِمَ في بعضها بالياء، وفي بعضها بالألف وأكثرها على الياء^(٩٧).

ثم ذَكَرَ توجيهًا لرسمها بالياء نقله عن المفسرين والنحاة، حيث قال: "وقال المفسرون معنى الذي في يوسف (عند) وفي غافر (في)، فلذلك فرّق بينهما في الكتابة، وقال النحويون المرسوم بالألف على اللفظ، والمرسوم بالياء؛ لانقلاب الألف ياءً مع الاضافة إلى المكتى، كما رسم (على) و(إلى) كذلك"^(٩٨).

وكذلك اختار أبو داود وغيره رسمها بالياء^(٩٩)، وهو الأولى: موافقة لأكثر المصاحف وربطاً بين المعنى والرسم، ولانقلابها ياءً إذا أُضيفت إلى ضمير.

وما عليه العمل اليوم في المصاحف المطبوعة رسمها بالياء.

أما في المصحف المنسوب لعثمان بن عفان رضي الله عنه فهي بالألف^(١٠٠).

المطلب الرابع: المقطوع والموصول.

* أن ما:

قطعت (أنما) في المصاحف باتفاق في موضعين، أحدهما في الحج: ﴿وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ﴾ [٦٢]، والثاني في لقمان [٣٠].

واختلفت المصاحف في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾ [الأنفال: ٤١] بين

القطع والوصل، وأكثرها على الوصل. اختيار الداني:

أشار الداني إلى الوصل في مصاحف العراق، وإلى القطع في المصاحف المدنية القديمة، واختار الوصل؛ لأنه أثبت وأكثر، وقوى اختياره بما نقله عن الغازي وما رواه عن الكسائي، بقوله: "فأما قوله في الأنفال: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾، وفي النحل: ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ﴾، فهما في مصاحف أهل العراق موصولان، وفي مصاحفنا القديمة مقطوعان، والأول أثبت وهو الأكثر، وكذلك رسمهما الغازي بن قيس في كتابه موصولين^(١٠١)، ثم قال أيضاً: "حدثنا محمد بن علي قال حدثنا ابن الأنباري، قال حدثنا إدريس عن خلف عن الكسائي، قال كتب بالوصل حرف واحد: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾"^(١٠٢). ووافقه على هذا الاختيار: الشاطبي^(١٠٣) والجعبري^(١٠٤).

ولم يذكر أبو داود والكرماني وابن وثيق^(١٠٤) إلا الوصل في موضع الأنفال.

وما عليه العمل في مصاحف المشاركة والمغاربة القطع في سورتي الحج ولقمان، والوصل في سورة الأنفال.

* إن ما:

قطعت باتفاق علماء الرسم في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ

لَا تِ» [الأنعام: ١٣٤]، ورسمت في باقي المواضع رسمت بالوصل، مثل قوله تعالى: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ» [الأنعام: ٣٦]، «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا» [يس: ٨٢]، ويُستثنى من ذلك موضع النحل، وهو قوله تعالى: «إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» [النحل: ٩٥]، ففيه خلاف المصاحف بين القطع والوصل.

اختيار الداني:

اختار الداني الوصل في هذا اللفظ؛ لأنه الأشهر والأكثر في المصاحف، كما أشار إلى ذلك بقوله: فأما قوله في الأنفال «إِنَّمَا عَنِمْتُمْ»، وفي النحل «إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ»، فهما في مصاحف أهل العراق موصولان، وفي مصاحفنا القديمة مقطوعان، والأول أثبت وهو الأكثر^(١٠٥).

وهذا الاختيار مذكور عن علماء الرسم - أيضاً -، كأبي داود، والكرماني، وابن وثيق، والشاطبي^(١٠٦).

وما عليه المصاحف اليوم هو: القطع في موضع الأنعام، والوصل فيما سواه.

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

بعد الانتهاء من كتابة البحث، يمكن

تسجيل أهم النتائج التي وصلت إليها:

١- الإمام الداني عالم جليل، وهو من أبرز علماء القراءات والرسم والضبط، ويظهر ذلك جلياً من خلال اختياراته في مسائل الرسم، وقدرته على مناقشة الأقوال، وتقديم الأثبت والأوجه في تلك المسائل.

٢- لم تقتصر اختيارات الداني على الحذف والإثبات فقط، بل شملت: المقطوع والموصول والبدل، والزيادة، في الألفات وفي غير الألفات. وكان عددها في الألفات: ثمانية عشر موضعاً، وعددها في غير الألفات: واحد وعشرون موضعاً.

٣- اعتمد الداني في اختياراته على أسس متينة، أهمها: الرواية والمصاحف.

٤- استعمل عبارات ومصطلحات تدلّ على اختياراته، ومن أشهرها: (وإثباتها أكثر)، (وذلك أوجه عندي)، (وفي أكثر المصاحف).

٥- جلّ اختيارات الداني معمول بها في المصاحف التي اعتمدت رسمه - كمصحف ليبيا - إلا في موضعين، وهما: حذف اللام من: (اليل، الذي...)، رسمت في المصاحف بحذف اللام الأولى، واختار الداني حذف اللام الثانية. وكلمة (وسقيها) رسمت في المصاحف بياءين، واختار الداني الإثبات فيها.

(٤) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، ص ٢٥٧. ابن الجزري، غاية النهاية، ج ٢، ص ٦٣، ج ١، ص ٣١٦.

(٥) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج ١، ص ٥٠٤.

(٦) عثمان بن سعيد الداني (ت ٤٤٤هـ)، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: حاتم الضامن، الشارقة، مكتبة الصحابة، ٢٠٠٨م، (ط ١)، مقدمة تحقيق الكتاب، ص ٧٧-٩٢.

(٧) ينظر: ينظر عبدالهادي حميتو، معجم مؤلفات الحافظ أبي عمرو الداني، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٢١-١٥٠. ابن الجزري، غاية النهاية، ج ١، ص ٥٠٤.

(٨) الإمام نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، أبو رويم، أحد القراء السبعة، ثقة صالح، أخذ القراءات عن جماعة من تابعي أهل المدينة، كعبد الرحمن بن هرمز، وأبي جعفر المقرئ وغيرهما، ومن أشهر من قرأ عنه قالون، وورش وغيرهما. توفي سنة ١٦٩هـ. أبو عبيد القاسم بن سلام، صاحب التصانيف الكثيرة في القراءات وغيرها من العلوم، أخذ القراءة عن الكسائي، وعن إسماعيل بن جعفر، وغيرهما، وروى عنه القراءة خلق كثير، منهم: نصر بن داود، وأحمد بن يوسف التلغلي، توفي سنة ٢٢٤هـ.

٦- أثر الداني واضح فيمن جاء بعده، كأبي داود والشاطبي، وذلك باعتمادهما على بعض اختياراته، كما في المقطوع والموصول، والحذف في جمع المؤنث السالم.

٧- المواضع التي أشار فيها الداني إلى اختياره ليست كثيرة، مقارنة بالمسائل التي أطلق فيها الخلاف دون ترجيح في كتابه المقنع.

ثانياً: التوصيات:

اختيارات الداني كثيرة في علم القراءات وغيرها، تفرقت بين مصنفاته الغزيرة، منها ما تمت دراستها، ومنها ما لم يُدرس حتى الآن، وهي جديرة بالجمع والدراسة، كاختياراته في العد، والوقف والابتداء.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى أهله وأصحابه أجمعين.

الهوامش:

(١) محمد بن محمد الجزري (ت ٨٣٣هـ - ١٤٢٩م)، غاية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره: برجستراسر مكتبة ابن تيمية، ط (١٣٥١هـ)، ج ١، ص ٥٠٣.

(٢) ينظر: محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ - ١٣٤٧م)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ (ط ١)، ص ٢٢٦.

(٣) الذهبي، معرفة القراء الكبار، ص ٢٠٤، ٢٠٧.

- ١٠٩، ١١٠.
- (١٦) ينظر الداني، المقنع، ص ٥٧، ٣٢، ٣٤، ٣٠، ٧٠، وغيرها.
- (١٧) هو أحمد بن محمد بن عمر بن محفوظ الجيزي، روى القراءة عن أبي الفتح بن بُذَهن، وروى عنه القراءة أبو عمرو الداني وغيره. توفي سنة ٣٩٩هـ. ينظر ابن الجزري، غاية النهاية، ج ١، ص ١٢٦.
- (١٨) هو محمد بن أحمد بن منير، المعروف بابن أبي الأصبع الحرّاني، قرأ على أحمد الأزدي، وروى عنه أحمد بن محمد الجيزي. توفي سنة ٣٣٩هـ. ينظر ابن الجزري، غاية النهاية، ج ١، ص ١٧٠، ١٧١.
- (١٩) هو عبدالله بن عيسى بن شعيب، المعروف بطيّارة، أخذ القراءة عرضاً وسماعاً عن قالون، ومن روى عنه القراءة محمد بن أحمد الحرّاني. توفي سنة ٢٨٧هـ. ينظر ابن الجزري، غاية النهاية، ج ١، ص ٤٤٠.
- (٢٠) الداني، المقنع، ص ٤٧.
- (٢١) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٤٨. وينظر الكرمانلي، محمود بن حمزة (ت بعد ٥٠٠هـ)، خط المصاحف، تحقيق: غانم الحمد، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ١٢٥.
- (٢٢) هو أحمد بن علي البغدادي، مقرئ ثقة، سمع الحروف من محمد بن يحيى، وأبي هاشم الرفاعي، أخذ عنه ابن مجاهد وغيره (ت ٢٨٧هـ). ينظر: ابن الجزري،
- نصير بن يوسف النحوي البغدادي صاحب الكسائي، من الأئمة الخذاق في رسم المصحف وغيره، أخذ القراءة عن الكسائي، وروى عنه القراءة محمد بن عيسى الأصبهاني، توفي سنة ٢٤٠هـ تقريباً. ينظر: غاية النهاية، ج ٢، ص ٣٣٠ - ٣٣٤، ٣٤٠ - ٣٤١. الذهبي، معرفة القراء الكبار، ص ١٠١، ١٠٢.
- (٩) سيأتي ذكرها في المطلب الثالث من هذا البحث.
- (١٠) هو أبو محمد الغازي بن قيس الأندلسي، ثقة ضابط، أخذ القراءات عرضاً وسماعاً عن الإمام نافع، وهو أول من أدخل قراءة الإمام نافع إلى الأندلس. توفي سنة ١٩٩هـ). ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد (٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة، ط (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- (١١) ينظر عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر الداني (ت ٤٤٤هـ)، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق: محمد قمحاوي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٣١، ٣٢.
- (١٢) المستعملة: ما كثر دورها في القرآن الكريم. غير المستعملة: ما قلّ دورها في القرآن الكريم.
- (١٣) الداني، المقنع، ص ٣٠.
- (١٤) ينظر الداني، المقنع، ص ٩٥.
- (١٥) ينظر - مثلاً - الداني، المقنع، ص ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨.

- غاية النهاية، ج ١، ص ٨٦.
- (٢٣) الداني، المقنع، ص ٩٤. محمد بن عيسى ابن رزين التميمي الأصبهاني، قرأ على نصير بن يوسف الرازي وعمن قرأ عليه جعفر بن عبدالله بن الصباح، وألف في القراءات والرسم وغيرهما. توفي سنة ٢٥٣هـ ينظر الذهبي، معرفة القراء الكبار، ص ١٣٠. ومعنى العتق: القديمة.
- (٢٤) هو أيوب بن المتوكل الأنصاري البصري، إمام ثقة، كثير الرواية في الرسم، قرأ على الكسائي ويعقوب، وروى عنه محمد بن يحيى القطيعي. توفي سنة ٢٠٠هـ. ينظر ابن الجزري، غاية النهاية، ج ١، ص ١٧٢.
- (٢٥) الداني، المقنع، ص ١٠٣.
- (٢٦) الداني، المقنع، ص ٣٣، ٣٤.
- (٢٧) ينظر: الداني، المقنع، ص ٣١. أبو داود، مختصر التبيين، ج ٢، ص ٣٣. ابن وثيق، الجامع، مصدر سابق، ص ٣٩. علي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣هـ)، الوسيلة إلى كشف العقيلة، تحقيق محمد الطاهري، السعودية، مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م، (ط ٢)، ص ٢٩٥، ٢٩٦. محمد بن محمد الجزري (ت ٨٣٣هـ-١٤٢٩م)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، لبنان، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٣٠٣. المارغني، دليل الحيران، مصدر سابق، ص ٧٢.
- (٢٨) الداني، المقنع، ص ٣١.
- (٢٩) ينظر: محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى (ت بعد ٥٠٠هـ)، خط المصاحف، تحقيق: غانم قدوري الحمد، سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ٢٠١٥م، (ط ٥)، ص ١٣٤.
- (٣٠) ينظر: الجامع، ص ١٢٥. عقيلة أتراب القصائد، بيت ١٥٣.
- (٣١) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٣٢، ٣٣.
- (٣٢) ينظر عثمان بن سعيد الداني (ت ٤٤٤هـ)، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: عزة حسن، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٧هـ (٢)، ص ١٥٧، ١٥٨.
- (٣٣) ينظر: أبو داود، مختصر التبيين، ج ٤، ص ٩٢٦.
- (٣٤) ينظر: أبو داود، أصول الضبط وكيفية على جهة الاختصار، تحقيق أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ط (١٤٢٧هـ)، ص ١٨٣.
- (٣٥) المصحف الباكستاني، ص ٣٢٠.
- (٣٦) ينظر مختصر التبيين، ج ٢، ص ٣٢١، ٣٢٢، ج ٣، ص ٥٣٥، ج ٤، ص ١١٣٧.
- (٣٧) ينظر: ابن وثيق، الجامع لما يحتاج إليه في رسم المصحف، ص ٧٧-٧٩، السخاوي، الوسيلة، ص ٣٠٧. محمد غوث الأركاتي الهندي، نثر المرجان في رسم نظم القرآن،

- تحقيق: غانم قدروري الحمد، لبنان، مؤسسة الضحى، ٢٠١٤م (١)، ص ٢٢٤.
- (٣٨) الداني، المقنع، ص ٣٣، ٣٤.
- (٣٩) في أربعة مواضع: [الأعراف: ١٨]، [هود: ١١٩]، [السجدة: ١٣]، [ص: ٨٥].
- (٤٠) ينظر مختصر التبيين، ج ٢، ص ٣٢١، ٣٢٢، ج ٣، ص ٥٣٥، ج ٤، ص ١١٣٧.
- (٤١) مصحف تونس، ص ١٥٤، مصحف الجماهيرية، ص ١٥٢، مصحف المدينة المنورة، ص ١٥٢، مصحف الباكستان، ص ١٥٣.
- (٤٢) ينظر: مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٤٣، خط المصاحف، مصدر سابق، ص ٧٧، عقيلة أتراب القصائد، مصدر سابق، بيت ٢٣٠، جملة أرباب المراسد، مصدر سابق، ص ٦٣٢، الجامع، مصدر سابق، ص ٤١، أشرف طلعت، سفير العالمين، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٤.
- (٤٣) الداني، المقنع، ص ٧٠.
- (٤٤) ينظر-مثلاً-: مصحف الجماهيرية (برواية قالون عن نافع)، ص ٩. مصحف تونس (برواية ورش عن نافع)، ص ١٠. مصحف المدينة المنورة (برواية حفص عن عاصم)، مجمع الملك فهد، المصحف الباكستاني ص ١٠.
- (٤٥) مصحف طشقند (طبعة الإمارات)، ٢٠٠٤م، ص ٢١. المصحف المنسوب لعثمان بن عفان (نسخة طوب قابي)،
- تحقيق: طيار آلتي قولاج، استانبول، منظمة المؤتمر الإسلامي ٢٠٠٧م (ط ١)، ص ٥ (ب).
- (٤٦) ينظر أبو داود، مختصر التبيين، ج ٥، ص ١٥١١.
- (٤٧) ينظر الجامع، ص ٦٥.
- (٤٨) ينظر: الشاطبي، العقيلة بيت ٢٢٨، السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، ص ٤٠٠.
- (٤٩) الداني، المقنع، ص ٦٩.
- (٥٠) ينظر: أبو داود، مختصر التبيين، ج ٥، ص ١٥١١.
- (٥١) ينظر: مصحف المدينة (برواية حفص عن عاصم)، ص ٥٩٥، مصحف تونس (برواية ورش عن نافع)، ص ٦٣٧، مصحف الجماهيرية (برواية قالون عن نافع)، ص ٥٩٢.
- (٥٢) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٣٠.
- (٥٣) ينظر: إبراهيم بن عمر الجعبري (ت ٧٣٢هـ)، جملة أرباب المراسد في شرح عقيلة أتراب القصائد، تحقيق: محمد الزويبي، سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ٢٠١٠م (ط ١)، ص ٤٦١-٤٦٣.
- إبراهيم بن أحمد المارغني (ت ١٣٤٩هـ) دليل الخيران على مورد الظمان، القاهرة، دار الحديث، ص ٩٨. حسين بن علي الرجرجي (ت ٨٩٩هـ)، تنبيه العطشان على مورد الظمان، تحقيق: محمد سالم

- حرشه، ليبيا جامعة المرقب (رسالة ماجستير)، ٢٠٠٥-٢٠٠٦م، ص ٣٤١.
- (٥٤) ينظر: سليمان ابن نجاح الأندلسي أبو داود (ت ٤٩٦هـ)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، تحقيق: أحمد شرشال، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١١٥.
- (٥٥) ينظر: إبراهيم بن محمد بن وثيق (ت ٦٥٤هـ)، الجامع لما يُحتاج إليه من رسم المصحف، تحقيق: غانم قدوري الحمد، الأردن، دار عمار، ٢٠٠٩م (ط ١)، ص ٣٥.
- (٥٦) ينظر: مصحف تونس (برواية ورش عن نافع)، الدار التونسية، ط ١، ١٩٦٩م، ص ١٧، مصحف الجماهيرية (برواية قالون عن نافع)، جمعية الدعوة الإسلامية، ط ٢، ١٩٨٩م، ص ١٦، المصحف الباكستاني، طبعة مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، ١٤٣٠هـ، ص ١٧. أشرف محمد طلعت، سفير العالمين في إيضاح وتحرير وتحرير سمر الطالين، مصر، مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٨م (ط ١)، ج ١، ص ١٠١، ١٠٢.
- (٥٧) ينظر: التميمي، حاتم جلال، الحمل على النظائر في الرسم العثماني ودوره في الترجيح، (بحث محكم) مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ١٥٩، ص ٤٦.
- (٥٨) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٣٠.
- (٥٩) ينظر: جملة أرباب المراسد، ص ٤٦٢-٤٦٥. الرجراجي، تنبيه العطشان، ص ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢.
- (٦٠) ينظر أبو داود، مختصر التبيين، ج ٢، ص ١١٥.
- (٦١) ينظر: المارغني، دليل الحيران، ص ٢٩٤.
- (٦٢) ينظر: عقيلة أتراب القصائد، مصدر سابق، بيت ٢٢٨. جملة أرباب المراسد، مصدر سابق، ص ٦٢٥.
- (٦٣) ينظر المهدوي، هجاء المصاحف، ص ٥١.
- (٦٤) الداني، المقنع، ص ٦٩.
- (٦٥) اعتمد الداني في نقل بعض رواياته على كتاب (هجاء السنة) للغازي بن قيس، وهو مفقود.
- ينظر التميمي، حاتم جلال، الغازي بن قيس الأندلسي وأقواله في الرسم العثماني، (بحث محكم)، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٢، العدد ٢، سنة ٢٠١٥م.
- (٦٦) ينظر مختصر التبيين، ج ٢، ص ٣٢٤، ج ٣، ص ٥٢٦.
- (٦٧) ينظر مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٨، ١٢١.
- (٦٨) في الآيتين [٢٨٢، ٢٨٣] سورة البقرة.
- (٦٩) ينظر مختصر التبيين، ج ٢، ص ٣٢١.
- (٧٠) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٣٢.
- (٧١) أبو داود، مختصر التبيين ج ٣، ص ٧٩٢.
- الشاطبي، العقيلة، بيت رقم ٨٢.

- (٧٢) الداني، المقنع، ص ٩٠، أبو داود.
- (٧٣) نقلا عن الناططي، نثر المرجان، ج ٣، ص ٢٥٨.
- (٧٤) ينظر: مصحف عثمان بن عفان، ص ١٥٥ (أ). مصحف المدينة المنورة (برواية حفص عن عاصم)، ص ٢٤٥، ٢٤٨، مصحف تونس (برواية ورش عن نافع)، ص ٢٤٩، ٢٥٣. مصحف الجماهيرية (برواية قالون عن نافع)، ص ٢٤٥، ٢٤٨.
- (٧٥) أي زائدة على بنية الكلمة التي اتصلت بها.
- (٧٦) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٥٥.
- (٧٧) أبو داود، مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٢.
- (٧٨) الشيخان: الداني وأبو داود. ينظر: الداني، المقنع، ص ٥٦، أبو داود، مختصر التبيين، ج ٢، ص ١٠٨.
- (٧٩) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٧٣.
- (٨٠) ينظر المارغني، دليل الحيران على مورد الظمان، ص ٢٢٩.
- (٨١) أبو داود، مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٩٥.
- (٨٢) نقلا عن الداني، المقنع، ص ٩٥. أغلب الروايات التي رواها الداني مفقودة.
- (٨٣) الداني، المقنع، ص ٩٤.
- (٨٤) الداني، المقنع، ص ١٠٣.
- (٨٥) ينظر أبو داود، مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٣، ص ٦٣٩.
- (٨٦) ينظر: العقيلة، بيت ٧٩، جملة أرباب المراصد، ص ٣٢١.
- (٨٧) ينظر: الجامع، ص ١٠٨.
- (٨٨) ممن نقل عن كتاب الغازي كثيرا الداني وأبو داود، وكتابه (هجاء السنة) مفقود.
- ينظر: التميمي، الغازي بن قيس الأندلسي وأقواله في الرسم العثماني، ص ٦٥٦. الداني، المقنع، ص ٥٤.
- (٨٩) الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٥٤. وقد نقله روايته عن كتاب (هجاء السنة) للغازي، وهو مفقود.
- (٩٠) ينظر: أبو داود، مختصر التبيين، ج ٣، ص ٧٠٠. الشاطبي، العقيلة، بيت ١٩٢.
- (٩١) السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، ص ٣٥٠.
- (٩٢) ابن الجزري، النشر، ج ١، ص ٤٥٥.
- (٩٣) ينظر أبو داود، أصول الضبط، ص ٢٢٥، ٢٢٦.
- (٩٤) ينظر: الداني، المقنع، مصدر سابق، ص ٨٩. مختصر التبيين، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٦٩، خط المصاحف، مصدر سابق، ص ١١٢، ١٢٠، ١٢٧، ١٥١.
- (٩٥) ينظر: الجامع، مصدر سابق، ص ٦٠، السخاوي، الوسيلة، مصدر سابق، ص ٣٤٩، المارغني، دليل الحيران، مصدر سابق، ص ٢٧٧.
- (٩٦) ينظر: مصحف تونس (برواية ورش عن نافع)، ص ٢١٢، مصحف الجماهيرية

- (برواية قالون عن نافع) ص ٢١٠،
 مصحف المدينة المنورة (برواية حفص عن
 عاصم، ص ٢١٠، مصحف الباكستان
 (برواية حفص عن عاصم)، ص ٢١١.
 (٩٧) الداني، المقنع، ص ٧١.
 (٩٨) المصدر نفسه.
 (٩٩) ينظر: أبو داود، مختصر التبيين، ج ٣،
 ص ٧١٨.
 (١٠٠) ينظر: المصحف المنسوب لعثمان بن
 عفان، ص ٣٠٤ (أ).
 (١٠١) الداني، المقنع، ص ٧٨، ٧٩. وكتاب
 (هجاء السنة) للغازي مفقود.
 (١٠٢) ينظر: ابن الأنباري، محمد بن القاسم
 (ت ٣٢٨هـ)، إيضاح الوقف والابتداء،
 تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة
 العربية، دمشق، ط (١٣٩٠هـ - ١٩٧١م)،
 ج ١، ص ٣٢٣.
 (١٠٣) ينظر: العقيلة بيت ٢٥٢، جملة أرباب
 المراصد، ص ٦٧٧، ٦٩٧.
 (١٠٤) ينظر: خط المصاحف، ص ١٣٠، الجامع،
 ص ٨٨، مختصر التبيين، ج ٣، ص ٦٠٠.
 (١٠٥) الداني، المقنع، ص ٧٨، ٧٩.
 (١٠٦) ينظر: مختصر التبيين، ج ٣، ص ٧٧٩،
 خط المصاحف، ص ١٠٤، الجامع، ص ٨٨،
 العقيلة بيت ٢٥١.

مكانة المرأة عند الحديثين

د. محمد يونس الحنيطي* و د. الليث صالح العتوم**

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٥/٨ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١/١ م

ملخص

أظهرت هذه الدراسة صورة المرأة في الاتجاه الحديث، ومكانتها عند الحديثين، وبينت كيف أوهم الحديثون المرأة بأنهم يريدون لها النهوض إلى مكانة فقدتها -على حد زعمهم- فأبرزت الوسائل والطرق التي سلكها الحديثون من أجل الوصول إلى المرأة ذاتها، والتي آلت إلى نزع صفة الأنوثة عنها في كثير من القضايا التي جعلوها حلولاً للمرأة في قضاياها التي زعموها لها، وبينت الدراسة أثر الإعلام كوسيلة استخدمها الحديثون في هذا الشأن، وكذلك المؤتمرات الدولية التي كانت قاصمة الظهر فيما يخص الجانب النسوي في هذا العالم وكيفية تقنين أفكار الحديثين في هذا الشأن مما جعل الأمر يصبح حديث العالم، كما أظهرت الدراسة أبرز قضية يستخدمها الحديثون للوصول للمرأة وهي قضية تمكين المرأة، ثم خلصت الدراسة لمجموعة من النتائج.

Abstract

This study aims to identify the woman's image in terms of modernity and her position among the moderns. It also showed how the moderns made the woman believe that they want the woman to be in the position she lost, as they claimed. Therefore, this study highlighted the means and the methods that the moderns followed to reach the woman herself then to take off the femininity nature of the woman in many issues that the moderns made solutions for the woman in the issues they mentioned to her. This study also indicated the effect of the media used by the moderns for this purpose. Furthermore, the international conferences which were the backbreaking concerning women in this world and how to rationalize the moderns' ideas towards the woman that made it the world's talk. The study showed the main issues that the moderns use to reach the woman, one of which is the woman empowerment. The study revealed a number of findings.

* إمام وخطيب، وزارة الأوقاف، المملكة الأردنية الهاشمية.

** أستاذ مشارك، قسم الدعوة وأصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديهم إلى يوم الدين. وبعد،

فقد شغلت قضايا المرأة المفكرين كثيراً، وأخذت حيزاً كبيراً؛ لما تحمله المرأة من أهمية كبيرة في المنظومة البشرية، وكذلك لما قد يكون الاعتداء على حقوقها أو تشويهها سبباً في إحداث خلل في المجتمعات الإنسانية، إذا لم تنتبه المرأة لما يراد بها، وإذا ابتعدت عن مجالها الطبيعي الذي يتلاءم وطبيعتها الفسيولوجية وقدراتها الجسدية وميولها الأنثوي الطبيعي.

وانطلاقاً من مكانة المرأة في الحياة ودورها الذي لا يمكن تجاهله، عمد كثير من انخرفت فطرتهم وزاغت عقولهم عن التفكير الصحيح إلى إيجاد فجوة دخلوا من خلالها إلى المرأة؛ للنأي بها عن دورها الحقيقي الطبيعي والملائم لها من خلال ما تعرضت له من التهميش في بعض المجتمعات بسلطة دينية أحياناً، أو من خلال بعض الممارسات الخاطئة التي تعرضت لها المرأة من سوء معاملة أو تعدٍ على بعض الحقوق سلباً أو انتقاصاً، فقام الحداثيون وأضرابهم بإيهاهم

المرأة وخداعها بتصوير وجود صراع تاريخي بين الرجل والمرأة، وأن المرأة لا بد لها من خوض هذا الصراع، وذلك من أجل انتزاع حقوقها -بزعمهم- بوسائل كثيرة مهدوا لها فكراً وواقعاً، من خلال نبذ الموروث الإنساني بحضارته وفكره كله وانطلاق الفكر الحداثي الذي يبدأ بالإنسان الحديث، وأنه -الإنسان الحديث- منطلق الفكر والحكم عليه بذاته، فقاموا بالمطالبة كما يدعون بداية بحقوق المرأة.

وبعدما أميط اللثام عن مخططهم بدأوا بعقد المؤتمرات واستخدام الإعلام وبث روح المنافسة بينها وبين الرجل وتحفيزها للتساوي مع الرجل تحت شعارات كثيرة مثل التنمية والتمكين التي تشعر في الظاهر أنها فقط لتحصيل حقوق سلبية.

أهمية الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في محاولة لكشف وفك بعض خيوط المخطط الغربي الحداثي الذي لحق به بعض العرب، ممن ساروا على نهج الحداثيين الغربيين فألحقوا الضرر بالمرأة المسلمة. وكذلك إمضاء لسنة المدافعة بين الحق والباطل لا بد من القيام بتحرير بعض مواطن الخلل في قضية من أبرز القضايا المعاصرة، وهي قضية المرأة ومكانتها عند

محددات الدراسة:

تنطلق الدراسة في الإجابة عن أسئلتها من خلال كلام الحداثيين العرب وأفكارهم تجاه المرأة، ومن أبرزهم: قاسم أمين وطه حسين ونوال السعداوي وروز غريب ومنال أبو عيشة وناهد رمزي وفاطمة الرئيسية وفاطمة حافظ ونورية علي حمد وعلي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار أدونيس ونزار قباني، وغيرهم. وقد اقتصرنا على كلام هؤلاء؛ لأن كلام الباقين وأفكارهم لا يعدو كلام هؤلاء وأفكارهم.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة مستقلة جمعت موضوع مكانة المرأة في الاتجاه الحداثي العربي فيما اطلعت عليه من دراسات، ولكن هناك دراسات تناولت القضايا المتعلقة بالمرأة، أشارت في ثناياها إلى بعض هذه النظرات الحداثية للمرأة.

منهج البحث:

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي.

خطة البحث:

وبناءً على ما سبق فقد تم تقسيم البحث على النحو الآتي:
مقدمة وتمهيد.

الحداثيين العرب، الذين يدعون أنهم طوق النجاة للمرأة المهملة الغارقة بالمتاعب على حد زعمهم.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان العلاقة بين الرجل والمرأة عند الحداثيين العرب، كيف استغلوا الإعلام والمؤتمرات الدولية في قضايا المرأة، وبيان حقيقة مسألة تمكين المرأة.

مشكلة الدراسة:

تبحث هذه الدراسة في مكانة المرأة في الاتجاه الحداثي العربي؛ حيث يزعمون أن المرأة ترتفع على قمة أولوياتهم، وأنهم أنزلوها مكانتها التي فقدتها، والتي تليق بها على حد زعمهم. ويمكن التساؤل في هذا الإطار: هل أعطى الحداثيون العرب للمرأة المكانة اللائقة بها التي تصبو إليها؛ لترتقي حقيقة في حياتها؟

الأسئلة التي تجيب عنها الدراسة:

كيف رسم الحداثيون العرب العلاقة بين الرجل والمرأة؟ كيف ينظر الحداثيون للمرأة؟ ما أبرز الوسائل التي استخدمها الحداثيون لإبراز قضايا المرأة؟ كيف استغل الحداثيون الإعلام في قضايا المرأة؟ كيف استغل الحداثيون المؤتمرات الدولية في قضايا المرأة؟ لماذا اعتنى الحداثيون بقضية تمكين المرأة؟

المبحث الأول: علاقة الرجل بالمرأة في الاتجاه الحداثي العربي، ونظرتهم للمرأة.

المبحث الثاني: تمكين المرأة عند الحداثيين العرب. الخاتمة.

التمهيد:

لكل بحث علمي مصطلحاته التي لها اتصال وثيق بموضوع البحث، ومما لا شك فيه أن توضيح هذه المصطلحات ينبغي أن يكون من أولويات اهتمام الباحث، وعليه فقد بدأت هذه الدراسة بأبرز مصطلح في هذه الدراسة:

١. الحداثة:

أولاً: مفهوم الحداثة لغة: جاء في معاجم اللغة في تعريف الحداثة الآتي: جاء في لسان العرب: حدث: الحديث: نقيض القديم. والحدث: نقيض القدمية. حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حَدُوثًا وَحَدَاثَةً، وَأَحْدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وَحَدِيثٌ، وَكَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ^(١).

وفي تاج العروس: والحدث: كونُ شيءٍ لم يكن، وأحدثه الله فهو مُحْدَثٌ، وحديث، وكذلك استحدثه، وفي الصحاح: استحدثتُ خبراً، أي وجَدْتُ خبراً جديداً، (وحديثاً الأمر، بالكسر: أوَّلُهُ وابتدأؤه،

كحَدَائِثِهِ)، يُقَالُ: أَخَذَ الْأَمْرَ بِحَدَثَانِهِ وَحَدَائِثِهِ، أَي بِأَوَّلِهِ وَابْتِدَائِهِ^(٢).

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: الحداثة: مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والتأثر على القديم في الآداب الغربية وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية "يميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التجديد وتارة الصّدق الفني"^(٣).

ثانياً: مفهوم الحداثة اصطلاحاً: لعل الذي يبحث في مصطلح الحداثة يجد أن الباحثين يشيرون إلى أمر كاد أن يكون محل اتفاق بينهم في كون هذا المصطلح يكتنفه غموض وخلاف في تحديده. ويعود هذا الاختلاف في المصطلح واضطراب تعريفه إلى اختلاف مشارب المفكرين أو الباحثين فيه، وكذلك يرجع الباحثون هذا الخلاف إلى طبيعة المضامين في هذا المصطلح.

يقول محمد محمود سيد: "ومن المتفق عليه بين الدارسين، أن مفهوم الحداثة من أشد المفاهيم إثارة للجدل؛ حيث إنها -الحداثة- تستعصي على التحديد، وترفض التوصيف وتتنكر لمسلمات التعريف، ويكتنف تعريفها في بيئتها الأصلية الغموض واللبس والاضطراب. من أجل ذلك يصعب تعريفها

بجد جامع مانع^(٤)

ثم تراه يضع الأسباب التي يراها وبعض الباحثين سبباً في هذا الاضطراب الحاصل في تعريف الحدائنة، حيث يقول سيد: "ومن اللافت للاهتمام أن هذا الموقف يرجع في الأساس إلى تعدد وجهات النظر حول هذا المفهوم، واختلاف مشارب النظر إليه أو المفكرين فيه، بالإضافة إلى طبيعة هذا المفهوم من حيث مضامينه ومحتوياته"^(٥).

فقد جاء تعريف الحدائنة في موسوعة لالاند الفلسفية عند الحديث عن كلمة حديث عصري (MODERNE) وأنه ينطلق من القرن السادس، ما نصه: "لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل بمعنى ضمني؛ إما بمعنى: (انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة)، وإما بمعنى: (خفة، انشغال بالدرجة، حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه)"^(٦).

ثم تبين الموسوعة الفرق بالنسبة للاستعمال الراهن لكلمة حديث، وتوضح الموسوعة بعد ذلك الفرق بين المفهومين السابقين في تشكيل معنى الحدائنة من حيث كونها حدائنة صحيحة أو

حدائنة سطحية: "ويفرق بالنسبة إلى الاستعمال الراهن من جهة، بين حدائنة صحيحة، تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية، المتصاعدة والضرورية؛ ومن جهة ثانية، حدائنة سطحية تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن الاضطراب، المطالبة والمزايدة"^(٧).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغربيين المهتمين بدراسة الحدائنة، يُجمعون على أن الحدائنة هي مذهب انقلاب في المفاهيم مع كونها تظهر تحت ستار التقدم والتطوير أحياناً تحت ستار الأدب والفنون وكذلك يشيرون إلى أن الحدائنة سُبقت بمناهج أفكار تغييرية، وهي التي سُميت أو عبر عنها بعضهم بالهزات الحضارية^(٨).

وأشير هنا إلى أبرز التعريفات التي ذُكرت للحدائنة؛ ومن ذلك ما نقله د. محمد محمود سيد عن دائرة المعارف البريطانية، حيث قال: "وفي دائرة المعارف البريطانية نجد أن (MODERISM) هي: حركة في الكنيسة الكاثوليكية، قامت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استهدفت إعادة تأويل التعاليم الكاثوليكية التراثية (التقليدية) في ضوء نظريات القرن التاسع عشر الفلسفية والتاريخية والنفسية، ونادت هذه الحركة بحرية العقل..."^(٩). والملاحظ

في التعريف السابق هو تعريف الحداثة بالمرحلة الأخيرة المتعارف عليها كمصطلح، أما كون الحداثة عملية انقلاب على الكنيسة أو الحوادث الماضية ورفضها فهي فكرة أقدم من هذا الذي ذهبت إليه دائرة المعارف في تعريفها، كما قيل أنها بدأت مع اختراع الطباعة المتحركة. وقد قيل في هذا التاريخ أقوال كثيرة^(١٠).

وتتجلى المعاني السابقة للحداثة في معنى واضح عند الحديث عن معضلة الحداثة ما نصه: الحداثة معضلة يعيشها الفرد اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، ولكنه لا يستطيع الوعي بها والتفكير في مقوماتها ومتبعاتها بدون الانزلاق في الحيرة والقلق والخوف، فتحديث أنماط الحياة يتجه نحو تطوير دعائمه تطويراً يستقل به عن المواقف الايدولوجية^(١١) ليصبح ألياً ومتحرراً عن العوائق المتعددة، التي كانت تحول دون تطوره ودون تمركه في المجتمع^(١٢).

المبحث الأول: علاقة المرأة بالرجل في الاتجاه الحدائي العربي، ونظرتهم للمرأة.

عند التنقل بين دفات كتب الحدائين العرب لا سيما الأدبية منها، وتتبع مسيرتهم في القضايا التي يطرحونها في المجالات المختلفة وعلى رأسها قضايا المرأة، يجد الدارس نفسه

أمام أطروحات واضحة يظهرون فيها صورة المرأة على أنها مبتذلة منحة القدر والقيمة، وأنهم جاءوا بثوب المخلص لها من علائق الذلة والانحطاط وتعظيم شأنها، وذلك على منهجهم الخاص بهم.

ومثل هذه الصورة المبتذلة للمرأة نجدها في بعض الكتابات الحدائية - الأدبية منها على الأخص -، التي نظرت إلى المرأة نظرة ازدراء في الحقيقة، حيث جاءت صورة المرأة فيها مشوهة ومحمولة على أنها سلعة تباع وتشترى، وكذلك جاءت صورتها في بعض الكتابات والأشعار على أنها ضحية التسلط الديني، وأن سبب نكوصها عن ميادين الحياة كما يدعون هو الدين، وغيرها من الصور التي لا تكاد تجد فيها صورة تدل على صفة إيجابية للمرأة. وبناءً على ذلك ادعوا أنهم يعملون ليلاً ونهاراً من خلال برامجهم ومؤتمراتهم التي تُعنى بشؤون المرأة؛ لإخراجها من صورتها السلبية القبيحة إلى صورة أفضل تليق بها؛ بحيث تعثر من خلالها على كيانها الذي ضاع بفعل واقع ظالم أساء لها. ولكن السؤال القائم: هل خرجت المرأة حقيقة من الصورة السلبية المرسومة لها؟ وإذا كان هذا قد حصل فما الصورة الجديدة التي رسموها لها؟ وهل هي صورة عملت على حل مشاكل المرأة والنأي بها إلى شاطئ

النجاة. أم كانت صورة أفتح من صورتها السلبية المزعومة ؟ هذا الذي سيظهره البحث بإذن الله تعالى. فقد أشار الشيخ محمد الغزالي^(١٣) إلى النموذج القبيح للمرأة ومصدره الحقيقي عند حديثه عن المرأة في التراث اليوناني والفلسفي وتراث الرومان الديني باعتبارهما المهاده الأول لأوروبا المعاصرة التي تعتبر رائدة العمل النسوي في العالم، حيث يقول: إن فلاسفة اليونان ما أنصفوا المرأة ولا أعزوا جانبها ولا أعلوا مكانتها، بل إن تاريخ أولئك الفلاسفة ملطخ بالعار موغل في الشذوذ والإسفاف وليس يعينهم في انطلاق الشهوات أن تنحرف أو تستقيم. وتاريخ الرومان ليس أشرف من تاريخ اليونان، ونزوات القياصرة لا تعرف حدوداً، وامتلاء القصور بالنساء أمر مألوف، سواء كن إماء أو حرائر.. وقد حاولت النصرانية أن تكفكف هذه الغرائز الجاحمة بالرهبانية الصارمة^(١٤).

ويعقب الغزالي على كلامه السابق بأن هذا الأمر لم يرق للكثير من الناس فأصبحوا ينادون بحقوق المرأة ليس من باب طلب الحق على الحقيقة، ولكن لتأمين النساء وتسهيل عملية الوصول إليهن، وينقل الغزالي شاهداً على ذلك لأحمد موسى سالم حيث يبين ما الذي يريدونه من النساء والمطالبة بحقوقهن

وحریاتهن، فيقول: "حريماً مفتوحاً في المطاعم والفنادق وعلى الأرصفة وتحت أشجار الحدائق العامة وبجوار حوائط الليل المظلمة - وفي ساحات المراقص اللعوب والأحفال الساهرة فكل من شاء يفعل ما شاء مع من يشاء ومن تشاء...، إنه عنوان التحرر العجيب من الخلق والعفاف وضوابط النسل وحدود الله في الأسرة هذا هو البديل عن الحريم القديم المغلق إنه القيمة الجديدة المباحة للجميع والمتاحة للجميع والمهلكة للأسرة في العالم كله"^(١٥).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحدائين العرب يركزون كثيراً على كل قضية يمكن أن تعيق مشروعهم الإفسادي للأخلاق، لاسيما الأخلاق عند المرأة، فتراهم يفتحون النار على كل ما يحول دون بلوغ هدفهم، ومن أعظم ما يقف عائقاً أمام ما يريدونه من الإنسان عموماً والمرأة خصوصاً، الشريعة المتمثلة بالدين، ولا شك في أن الدين الإسلامي هو الدين المقصود هنا؛ ذلك أنه دين إلهي لا تعتريه نوازع البشر التي ترتب الأمور على هواها وهو الدين الذي صان المرأة وهدم كل ما من شأنه الخط من قيمتها ومكانتها، فالأديان الوضعية الوثنية إنما جاءت من أجل أن تتماشى مع الأفكار التي وضعها الإنسان، وكذا حال الأديان التي

أصلها سماوي وطالها التحريف، فلقد أجمعت بحق المرأة كما ذكر الغزالي سابقاً، فهي أديان تلي الرغبات والشهوات الإنسانية فليست المرادة.

ومن ذلك كلام أدونيس^(١٦) في حديثه عن حرية الإنسان والأمور المعيقة لها، وأنه واجب عليه إزالة هذه العوائق التي يذكر منها الشريعة والمجتمع، ويصرح علناً بالطعن باسم (الله) بنعته بأوصاف لا تليق أبداً، ومنها الطغيان والكهانة، فيقول: "لا يستطيع الإنسان كما يرى جبران في (المجنون) وفي نتاجه كله أن يصبح نفسه إلا إذا هدم كل ما يعادي حريته الكاملة وتفتحه المليء، وما يقف حاجزاً دون طاقته الخلاقة، وتتجسد هذه القوة المعادية كما يرى جبران، فيما يسميه (الشريعة)، بتنويراتها وأشكالها السلطوية، الماورائية والاجتماعية: الله (بالمفهوم التقليدي)، الكاهن، الطاغية، الاقطاعي، الشرطي"^(١٧).

والكلام السابق صريح في جعله الشريعة جهة سلطوية، حيث ساوى بينها وبين السلطوية الاجتماعية المتمثلة بالإقطاعي والشرطي، وهذه التسوية لا تصح ولا دليل عليها؛ فقد ساوى بين الخالق والمخلوق مع إلصاقه التهم الباطلة بشريعة الخالق الحق، بل طال الكاتب جناب الخالق ببهتان لا يليق وتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ويبرر

رفض الشريعة بهذه الطريقة بأن رفضها يعطي البراءة المطلقة للإنسان كونه الأصل قبل الشريعة، يقول: "وتكشف هذه الطريقة في رفض الشريعة عن براءة الإنسان المطلقة، وعن تجاوز الإنسانية لكل شريعة، فالإنسان قبل الشريعة وهو الأصل"^(١٨).

هذه النصوص جعلتها في البداية هنا لبيان المنهج العام عند الحداثيين العرب، والتقاءهم جميعاً في المسلك ذاته، بل إن من خصائص الحداثة المشهورة رفض الموروثات كلها، وهي بهذا تكون قد حكمت على نفسها بالانتهاء منذ البداية، فهي في مرحلة ما ستكون موروثاً مع مرور الزمن على أفكارها، وسيعفو عليها الزمن في وقت من الأوقات، وهذا الذي حصل في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، عندما دخلت فلسفة ما بعد الحداثة، ذلك أن موضوع الحداثة وخصائص قبولها قد يكون مرفوضاً في القدرة الحالية، التي اختلفت فيها معايير الحضارة والثقافة في المجتمعات فاحتاجت إلى التجديد أو الإحداث على ذلك، وهذا معيار القبول والرفض للفكر ليس الزمن والمكان مجرداً، إنما ما يتطلبه الزمان والمكان من أفكار وخصائص تلزمها^(١٩).

ولأن المرأة تشكل جزءاً عظيماً من أي مجتمع، ولها دور بارز فيه إذا هي أحسنت أداء

هذا الدور، فإن الحداثيين العرب ركزوا في قضاياهم على المرأة، وأولوها جزءاً كبيراً من أفكارهم وتوجهاتهم.

يقول قاسم أمين في مقدمة كتابه "تحرير المرأة": "كل مسألة من المسائل التي أجملتها في هذه الأسطر القليلة يصح أن تكون موضوعاً لكتاب على حدة، وقد تعمدت الاختصار فيها حتى ترتبط تلك المسائل ببعضها كأنها حلقات سلسلة واحدة، وغاية ما أريد هو أن أستلفت الذهن إلى موضوع قلّ عدد المفكرين فيه لا أن أضع كتاباً يوفّي الكلام في شأن المرأة ومكانتها من الوجود الإنساني"^(٢٠).

ويرى قاسم أمين أن ما يقوم به من الحديث عن تحرير المرأة هو باب من أبواب الإصلاح العظيمة التي تخصّ قسماً كبيراً من أفراد الأمة، فيقول: "قد طرقت باباً من أبواب الإصلاح في أمتنا، والتمست وجهاً من وجوهه في قسم من أفراد الأمة له الأثر العظيم في مجموعها، وأتيت بما أظنه صواباً"^(٢١).

والحداثيون العرب يقررون أن المرأة لا تعيش الحياة في مجتمعاتهم على الوجه الحقيقي الذي وجدت من أجله - على زعمهم - وتقريراتهم هذه جاءت من خلال عرض بعض مشكلات فردية حصلت مع

بعض النساء في المجتمع الذي يعيش فيه بعضهم، ولذا تجد أن هذه المطالبات والتي من أبرزها: المساواة بالرجال في الأجور^(٢٢)، لم تبدأ جماعية ولم تكن تنطلق من ترتيب نسوي متكامل في بداية الأمر، كما أن سقوف المطالبات تختلف من دولة لأخرى، وأن البدايات ليست في كل البلدان والمناطق في آن واحد، فهي مؤشرات تدل على أن الأمر ليس واحداً في أساسه ومنطقاته، ولذلك فإنهم لا ينظرون إلى قضايا المرأة - التي يسمونها جزئية - ومنها الحجاب، وحق الرجل بالطلاق، أو تقييد نظام تعدد الزوجات، وإنما هم ينظرون إلى الأمر - كما ذكر قاسم أمين - بصورة أشمل وأكبر وأوسع، وما كان من القضايا آنفة الذكر وغيرها فهي جزء من مخطط كبير يسعون للوصول إليه.

وقد ذكر هذا الكلام جابر عصفور - أمين عام المجلس الأعلى للثقافة في جمهورية مصر العربية - في المؤتمر الذي أقيم احتفالاً بمرور مائة عام على صدور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة"، حيث قال: "لإننا نحتفل بمرور قرن كامل في مسيرة تحرير المرأة العربية، وبم شروع جذري صاغه قاسم أمين في كتابه الذي صدر سنة ١٨٩٩م، وأكمّله بكتابه "المرأة الجديدة" الذي صدر سنة

١٩٠٠م، وتتمثل جذرية هذا المشروع في أنه لم يختصر قضية المرأة في جانب فحسب من جوانب الإصلاح الثقافي، كالتعليم مثلاً، ولم يدع إلى مطالب اجتماعية جزئية تتصل بالحجاب أو إعادة النظر في الحق المطلق للرجل في الطلاق، أو تقييد نظام تعدد الزوجات وما أشبه، وإنما صاغ ذلك كله وغيره في رؤية جذرية، شاملة، ومتكاملة لعملية تحرير المرأة فكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً^(٢٣).

ولا شك أن كتاب تحرير المرأة ليس كما قال عنه صاحبه إنه كتاب يحمل خيراً كثيراً، وإنه ليس من الابتداع في الدين، وإنما هو انقلاب على مفاهيم مدنية واجتماعية - على حد زعم صاحبه - ولكن من يقرؤه يجد خلاف ذلك تماماً، فقد حاول الابتعاد ببعض القضايا الشرعية كالْحِجَاب مثلاً عن مرجعها الشرعي ليتسنى له الحديث فيها على ما يريد، وحسب ما تعلمه في النموذج الغربي الفرنسي؛ ولذلك أشار في مقدمة كتابه "تحرير المرأة" أن الأمر - أي بث النموذج الغربي الفرنسي - يتطلب جهداً كبيراً، وزمناً طويلاً، وأنه يكتب كتابه هذا ليس لزمّنه، وإنما للأجيال القادمة، ولقد دعا قاسم أمين في كتابه هذا إلى السفور ونزع الحجاب وتحرير المرأة، وذلك

بعد عودته من رحلته في فرنسا، حيث التقى فيها فتاة وأصبح بينهما علاقة يسميها علاقة بريئة، حيث اتضح تأثره بالمجتمع الفرنسي، فأراد إنزال النموذج الفرنسي في مصر على أبناء وبنات مجتمعه^(٢٤)، ولكنه مع ذلك لاقى صدوداً كبيراً من أهل بلده، حتى بلغ به الحال الانزواء عن الناس خوفاً أو يأساً، يقول محمد قطب: "ومع ذلك فلم يكن الأمر سهلاً، فقد أثار كتاب (تحرير المرأة) معارضة عنيفة جعلت قاسم أمين ينزوي في بيته خوفاً أو يأساً، ويعزم على نفّض يده من الموضوع كله"^(٢٥).

ولكن سعد زغلول أخذ على عاتقه مساعدته ووعد به بذلك وشجعه على أن يقدم له الحماية أيضاً مقابل المضي في طريقه التي سلكها، ولم يخيب قاسم أمين أمل زغلول، فقد عاد أمين بكتاب جديد ومجلة جديدة عن المرأة، ولكن جعل فيه ميزة تختلف فيه عن سابقه هي أن الكتاب الذي أسماه (المرأة الجديدة) انقلب فيه على دعواه حقوق المرأة في الإسلام التي ذكرها في كتابه (تحرير المرأة) حيث أسقط كلمة الإسلام من كتابه "المرأة الجديدة"، وصار يعلن أن المرأة المصرية يجب أن تفعل كما تفعل أختها الفرنسية، لكي تتقدم وتحرر^(٢٦). وهكذا سقط قناعه الذي لم يدم

طويلاً، والذي كشف فيه عن الوصية الحقيقية من وراء طلبه تحرير المرأة، وأبى إلا أن يجليه كما يريد الحداثيون.

وتظهر دعوة قاسم أمين إلى الانحلال أكثر من خلال دعوته النساء لأن يأخذن حقوقهن في حرية الفكر والعمل، بعد أن تقوى عقولهن بالتربية، ولو كان هذا الأمر يتطلب أن يمررن في جميع الأدوار التي مرت بها وقطعتها المرأة الغربية^(٢٧).

وقد توسع الحداثيون العرب بنظرتهم إلى المرأة وادعوا بأن لها الحرية المطلقة الكاملة، فنظروا إليها من جانب أوضح لما يريدونه منها وكان ذلك من خلال عناوين براقة تروج لمصطلحاتهم الأنثوية، لمن لا يعرف كيفية التعامل مع هذه المصطلحات مثل حرية الفكر والعمل والمساواة التي يرمي بها الحداثيون في طريق المرأة داخل المجتمعات فتكون هذه المصطلحات سبباً للوقوع في براثن هؤلاء الحداثيين، وبعدها يبدأ المعتز بفكرهم يدندن بما يقولون، وهو لا يدري أنه يقتل المرأة بدعوى إنقاذها.

ومن أبرز هذه المصطلحات هو المساواة بين المرأة والرجل، وأن المرأة لها حقوق يجب أن تتمكن منها حتى تتساوى مع الرجل، بل إن بعضهم في المجتمعات الإسلامية ينطلق من حيث قوله: إن الشريعة ساوت بين المرأة

والرجل في الحياة، وفي الإنسانية، وفي أمور كثيرة، وهذا الكلام مع صحة أوله، إلا أنه ختم خاتمة غامضة وعامة تحتاج إلى توضيح وتفصيل، حيث يقول قاسم أمين: "وبالجملة فإننا لا نهاب أن نقول بوجوب منح نساءنا حقوقهن في حرية الفكر والعمل، بعد تقوية عقولهن بالتربية، حتى لو كان من المحقق أن يمررن في جميع الأدوار التي قطعنها وتقطعها النساء الغربيات"^(٢٨)، فما معنى قوله ذلك؟!.

ودعوى المساواة هذه كانت شرارة انطلاق الحركات النسوية، حيث بدأت بها وانتهت بالثورة والتمرد على الرجل، بل طالبين بأكثر من ذلك زيادة على السلطة، طالبين بأن يكون المجتمع كله بكل مكوناته أنثوياً^(٢٩)، فمن أبرز أهداف الحداثة الغربية والعربية على حد سواء هو الوصول بدايةً إلى المساواة بين الرجل والمرأة، وهذه المساواة هي جوهر وصلب قضية الحرية، إضافة إلى أن حركة التحرير سلكت طرائق كثيرة، ونادت بمطالبات عديدة ومن أخطرها بعد المساواة إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة^(٣٠).

وليت المساواة التي يريدونها في الأمور الاجتماعية، أو الاقتصادية فحسب، بل هي مساواة في جميع ميادين الحياة فهي تريد مساواة في الوظائف، وفي التربع على كراسي الرياسات العليا في الدول، وكذلك

يريدون لها حرية الخروج والدخول إلى البيت متى شاءت وكيفما شاءت ومع من شاءت على غرار الرجل، بل وفي مناهج التعليم، حيث يريدون مناهج متشابهة للجنسين على قدم المساواة، ويطالبون بالاختلاط في المدارس^(٣١).

وخلاصة الأمر في المساواة المنشودة التي يطالبون بها بين الجنسين هي مساواة تامة فهم: "يطالبون بالمساواة التامة سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وثقافياً، وعسكرياً، وإعلامياً، وتربوياً، فهما -حسب زعمهم- متساويان في جميع الخصائص البشرية إلا الولادة والإنجاب"^(٣٢).

والحداثيون العرب يرون المرأة رؤية جنسية وغاية للمتعة، وهذا يتضح من خلال ما يبثونه من قضايا لها، وما يشرعونه من خلال قوانين- تتبناها المؤتمرات الدولية وهيئة الأمم- تخدم مصالحهم وغايتهم في انفلات عقال المرأة، وخروجها من بيتها، ورفضها الزواج، وحريتها في اختيار الشريك بدعوى عدم التبعية للرجل والانفلات من العبودية الذكورية- كما يحلو لهم تسميتها - يقول نزار قباني^(٣٣):
الجنس هو صداعنا الأبدي، والكابوس الذي يفترسنا ليلاً نهاراً، وإذا كنت تسألني عن حجم هذه المشكلة الجنسية فإنني أقول

لك إنها بحجم جهاجنا تماماً... أنا يائس من كل ثورية تجعل الجنس على هامش دعوتها، ويائس من كل نظام تقدمي يترك جسد الإنسان العربي في بئر الكبت، ومضاجعة غلافات مجلات الجنس^(٣٤).

ولقد وصل الأمر بالحداثيين العرب في نظرتهم للمرأة أن يصفوا مفاتها في أدبهم، وأن يذكروها في مواطن المتعة واللهو المحرم، مع ذكر بعض قاذورات الممارسات والأفعال في أدبهم البنيوي الحداثي، وكذلك نجد أدبهم في المرأة لا يرقى عن كونه في إحدى الملاهي الغريبة من التي اشتهرت بالبغاء.

إن القراءة لهؤلاء الحداثيين في أدبهم عن المرأة يرفع درجة الاشمئزاز عند أصحاب النفوس السليمة والعفيفة عندما يطالعون حقيقة ما يريده الحداثيون من المرأة، فهم يريدون امرأة مجردة من الدين والأخلاق والسلوك الحسن، حتى يستمتعوا باسم الثقافة الحديثة المتقدمة^(٣٥). والغريب في دعوى الحداثيين أنهم يريدون أن يخلصوا المرأة من العبودية والرق التي زعموا أنها تقبع في ظلامها ما دامت تحت رجل، أيأ كانت صفة هذا الرجل، ونادوا جرّاء ذلك بالعمل على إخراج المرأة للعمل، وهم بذلك أخرجوها كما ظنوا من عبودية الزوج أو الأب إلى

عبودية صاحب العمل، وإذا كانت حرة في أعمالها فقد أصبحت أمة لمن يلقاها ممن هو منها في السوق ليتحكم بها. وأما إن كانت تعمل بوظيفة مؤسسية، فهي تقع تحت عبودية صاحب العمل ولما أرادوا مساواتها بالرجل صارت تزاحم الرجل في ميادين حياته حتى الخاصة منها، إلى أن وصل الحال ببعضهن إلى الدعوة للمثلية وزواج الشاذين.

وتجدر الإشارة إلى أن الحداثيين العرب ينطلقون من المبدأ الحداثي الغربي تجاه المرأة في المنظورين الأساسيين المتقدمين وهما: لزوم تمكين المرأة من أن حريتها بالمعنى المطلق وفي جميع نواحي الحياة، وتمكينها بالتالي من القضية الثانية وهي المساواة بين المرأة والرجل، ولذا حارب الحداثيون الدين بدايةً باعتباره قيداً وسلطةً يمنعان من أخذ الحرية المنشودة عندهم. يقول أدونيس عن نظرة جبران للدين: "الشريعة في نظرة جبران ترتبط دائماً بمقتضيات المحافظة وبما يغتصب السيادة الحقيقية، فالشريعة خداع واغتصاب، إنها مؤامرة الذين يريدون أن يظلوا أسياداً على عبيد، أو أن يكونوا ساحقين، فالشريعة هي الإرهاب الإنساني بامتياز، بل المجتمع لا يكون طاغية ولا يكون عدواً للتقدم والحرية إلا بالشريعة واستناداً إليها، إن الطغيان والعبودية من ثمار الشريعة"^(٣٦).

والحداثيون العرب هم تبع للغرب، ويريدون للمرأة العربية والمسلمة أن تحذو حذو المرأة الغربية في سبيل الأهداف ذاتها، مع أنهم رأوا المثال الغربي عياناً، وكيف وصلت مستويات التفكك الأسري والخوف المجتمعي وانعدام الانسجام في المجتمعات الغربية إلى الحضيض بعدما حصلت المرأة على ما تريد من جرّاء اتباعها الفكر الحداثي. وهم يتجهون الآن إلى مجهول أكبر وهو فكر ما بعد الحداثة الذي لم يعد يعجبه الفكر الحداثي.

وهذه العلاقة الحميمة والتبعية العجيبة التي نادى بها الحداثيون في دعوتهم إلى الانعتاق من أي عبودية، تراهم يضعون السلاسل في أعناقهم، مطوقين عقولهم بالفكر الغربي، مغترين ببعض صور المدنية الزائفة التي أخذوا منها شكلها وتجاهلوا عواقبها في مضمون حياتهم المجتمعية المليئة بالملل والتفكك والشذوذ وغيرها من الأمراض التي جرّت الولايات على المجتمعات الغربية. وفي أبرز الأمثلة على هذه التبعية للغرب، يقول السامرائي عن طه حسين: "قطه حسين لم يرد من خلال مشروعه الثقافي هذا تقريب (الذات المصرية) من (الذات الغربية) فحسب، بل عمد أيضاً إلى محاولة وضعها في إطارها، وكأنه يحمل

المقترح واضحاً بوجوب إدراك (الذات المصرية) أو معاينتها من خلال (الذات الأوروبية)، ومن منطلق الارتباط بها، وكأن هذه (الذات المصرية) من انتاج (الذات الغربية) وعلى أساس من هذا الافتراض، فإن عليها أن تستوعب (النمط النوعي) الثقافي والحضاري لهذه (الذات الغربية)^(٣٧).

بل إن طه حسين يصرح بهذا الأمر ويؤكد أنه السبيل إلى التقدم والرقى، فتحت عنوان "وجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية"، يقول: "لكن السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"^(٣٨).

إن التبعية التي يتحدث عنها الحداثيون العرب ويريدون للمرأة الانخلاع منها هي الحصن الذي يحميها والبيت الذي يؤويها، فالكموت في ظل الزوج والأب وفي كنف الأسرة ليست تبعية تنتقصها حقها، وإنما

تبعيتها لرب عمل قد لا يحترمها ويستغل طاقاتها لأداء أعماله دون النظر لها بالرحمة والمحبة والشفقة التي تجدها في بيتها هي التبعية الحقيقية.

ففي ظل الفكر الحداثي فإن المرأة تتجه إلى التعب والتخبط في الحياة، فلم تعد المرأة في ظل ما فعلوا فيها نتيجة الاتباع الهمجي لآراء وأفكار الحداثيين، والقائمين مكانهم، والمفوضين باسمهم من كل القائمين على المؤتمرات والجمعيات والهيئات النسائية في العالم، لم تعد المرأة تعرف بوصلتها الحقيقية التي تدها على طريقها الصحيح وعلى الحياة الكريمة التي تعيش في ظلها راحة وسلوكاً حسناً، بعيداً عن الشقاء والبؤس والعبودية لكل شيء إلا الحق.

ويتأسس على النظرة الحداثية لموضوع تحرير الأنثى، وموضوع المساواة بينها وبين الرجل مسألة مهمة جداً وهي معرفة حقيقة هذه النظرة الحداثية للمرأة؛ فما الذي تمثله الأنثى في الحداثة؟ وهل يرون الأنثى بمنظور ازدواجي، أي زوجة لرجل وتابعة لبيت الزوجية ومساوية للزوج في الحقوق والواجبات، وبنفس الوقت يمكن أن تعيش فيه مع الرجل في هذه الحياة؟ وهل باتت مسألة المساواة مطلباً حقيقياً عندهم، على ما فيه من مؤاخذات، أم عزفوا عنه إلى

غيره من المطالب؟

ولذا يمكن فهم هذا الدفاع الشرس عن فكرة الشذوذ الجنسي باعتباره رؤية تدل على القوة، والقدرة على القيام بالذات، وكان أيضاً من باب مساواتها بحق الرجل في ممارسة الجنس مع من يريد، يقول المسيري: "في هذا الإطار يمكننا أن نعيد النظر في الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي، فهو في جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتفهم وضع الشواذ جنسياً كما قد تراءى للبعض في أول وهلة، بل هي دعوة لتطبيع الشذوذ الجنسي، أي جعله أمراً طبيعياً عادياً، الأمر الذي يشكل هجوماً على طبيعة الإنسان الاجتماعية، وعلى إنسانيتنا المشتركة كمرجعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار أحكام إنسانية، ولتحديد ما هو إنساني وما هو غير إنساني، أي أن الشذوذ الجنسي لم يعد تعبيراً عن مزاج أو انحراف شخصي، وإنما تحول إلى أيديولوجية تهدف إلى إلغاء ثنائية إنسانية أساسية هي ثنائية الذكر/ الأنثى، التي يستند إليها العمران الإنساني والمعيارية الإنسانية^(٣٩).

ومنهج الصراع هذا هو منهج قائم في الاتجاه الحداثي بصورتيه العلمانية والليبرالية بحيث يعتبر أساساً فلسفياً تقوم عليه هذه الفلسفات؛ فالصراعية تنظر إلى أي ظاهرة اجتماعية، بأنها قائمة على الصراع، بل تنظر

إلى أي عملية اجتماعية بأنها قائمة على العدوان الإنساني، وأنها ليست قائمة على أساس التعاون بين الجماعات، وهذا المبدأ له علاقة بالفردية، حيث كانت نظرة الليبرالية إلى الفرد مستقلاً ومجرداً عن الجماعة، وأظهرت أن حقوقه تتعارض بالضرورة مع حقوق الآخرين، وانطلقت بعدئذٍ مقولات "حرية الفرد تنتهي عندما تبدأ حرية الآخر، وحرية الآخر تنتهي حيث تبدأ حريتك^(٤٠).

تقول البسام: "وهكذا صار وجود الآخر يشكل قيداً وهو نوع من الانتقاص، وقد بنت الليبرالية فكرها على الصراع بين الذكر والأنثى، بعد أن نظرت إلى المرأة نظرة فردية وجردتها من سياقها الاجتماعي، وتصورت الليبرالية التاريخ وكأنه صراع بين الجنسين وتجاوزته إلى إعلان الحرب والعداء ضد الرجل^(٤١).

وهذا الصراع المتوهم الذي قامت لأجله بعض المؤتمرات الدولية، وتاريخ الحركات النسوية المعادية في حقيقتها للمرأة، والتي ادعت أنها قامت من أجل المرأة واضح في الكتابات النسوية؛ كما ظهر في حديث المرئسي عن سمة العداء التي بين الزوجين حسب زعمها، بعد أن بينت أن القانون منح الرجل الحق في المطالبة بخضوع زوجته، وتعد هذا من المبررات التي توجب

الصراع بين الزوجين، فتقول: "تعتبر الهندسة الاجتماعية الرجل والمرأة عدوين وتحكم على الزوجين بالصراع"^(٤٢).

فهي تعتبر مجرد قيام كل واحد من الزوجين بدوره تأسيساً للعداء بينهما، ولذلك طالبت الحركات النسوية بالانفكاك من ربة التبعية الزوجية، والاستقلال بين الذكر والأنثى على هذا الأساس.

والصراع التاريخي الذي أشار إليه الباحثون نابع كذلك من الاعتقادات في الأديان الوثنية السابقة بأن الآلهة كانت أنثى، وذلك رمز الحياة والعطاء في الأديان الوضعية السابقة. وتحاول كثير من الديانات الوضعية اليوم إحياءها، وقد نتج عن ذلك ظهور وثنية جديدة وهي ديانة أنثوية جديدة - أي ديانة تجعل الأنثى إلهاً ومعبوداً - وهذا خلاف التوحيد المأمورين به، وذلك لما أخذت قضية المرأة بالاستقلال والانتشار في الفكر الغربي وفكر من شايهم على ذلك من المحبين والمعجبين فكانت المرأة تعتبر في بعض الحضارات شيئاً عظيماً وكانت تعبد مع الآلهة الكبرى، كالحالة في مصر قديماً، يقول عبد المنعم جبري: "حيث كانت المرأة تعتبر خالقة قوة الحياة، كانت وتعبد كآلهة الكبرى منبع كل النشاط الاجتماعي في العصر الحجري وأول من رفعن الإنسان من مرتبة الحيوان

عندما بدأ أول مجتمع أولي"^(٤٣).

وهذا خلاف التوحيد الخالص، وهو مخالف للعقل، فالنقص الواضح في المرأة خصوصاً والإنسان عموماً يظهر زيف ادعاء الألوهية للمرأة، وكذلك ما آلت إليه المرأة من أحوال، فلو كانت إلهاً لما احتاجت للدفاع عنها ولما سلبها أحد حقها وهذه سلسلة أخرى تظهر ضعفها وحاجتها لغيرها، وهذه صفات تنافي الألوهية.

وأمثلة ذلك أكثر من أن تُحصى، وهذا مجاله طويل ويصعب حصره من عبادات الآلهة الأنثوية، ولذلك اعتبرت سيطرة الرجل على الأنثى من وجهة نظر العلمانيين والحداثيين وحاملي أفكارهم من النسويين وأمثالهم طارئاً وحادثاً، وأنهم أخذوا السلطة من الأنثى، وحان الوقت لاسترجاعها، بل اعتبرت الأنثى هي الأصل للحياة البشرية على ذات الاعتبار والاعتقاد في الآلهة القديمة^(٤٤).

ولذا أخذ دعاة تحرير المرأة ينظرون إلى المرأة نظرة مختلفة عن ذي قبل، فقد أصبحت عضواً فاعلاً، ولا يقتصر دورها على أم تنجب وتحفظ بيتها، بل هي قد تكون كالرجل كياناً مستقلاً اقتصادياً وسياسياً، وأصبح المنظور للمرأة مختلفاً، من حيث النظرة للعاملة على أنها صورة أعلى من تلك

القابعة في بيت أهلها أو زوجها، تقبع تحت وطأة رجل وتتبع له، ولأن المجتمع الفردي مجتمع يتسم بالمادية، فقد أعلى من قيمة المرأة الخارجة عن البيت، كدلالة على أنها أصبحت تنتج وتعطي، حتى أصبحت بمنظور ذلك المجتمع تُعامل كسلعة أو شيء من الأشياء وهو ما يطلق عليه (التشيؤ) واقتحمت المرأة ميادين كثيرة زاحمت فيها الرجال، وأصبحت قيمة المرأة وقدرها يتحدد بقدر انفصالها عن الرجال واستقلالها عنهم، وبالتالي استغنائها عنهم، حيث تصبح قادرة على أن تفتح بيتاً وحدها.

وهذا ما يطلق عليه التمرکز حول الأنثى، أو تمرکز الأنثى حول نفسها، حيث إنها تستطيع أن تكون كائناً وحدها في المجتمع دون رجل.

ويُظهر الفكر الحداثي العربي من خلال الحركة النسوية فكرة التمرکز حول الأنثى، ولفت الانتباه إلى فوارق عميقة بين المرأة والرجل، وهي تصدر عن لغة (الأنا والآخر)، يقول المسيري: "المرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تود اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج أي إطار اجتماعي، في حالة صراع كوني أزلي مع الرجل المتمركز حول ذاته"^(٤٥).

وقد ظهرت هذه الفكرة كردة فعل

على فكرة السيطرة الذكورية من جانب رجالات الدين المسيحي، وهو ما أدى إلى ظهور مصطلح الأبوية، الذي كان يدل على سلطة الرجل على المرأة التي أخذها بقانون كنسي أبوي نابع من السيطرة على الآلهة الأنثوية، فبدأ دعاة التمرکز حول الأنثى بالتجريب، وطرح برامج ثورية عميقة، مطالبين من خلالها بإعادة صياغة كل شيء ليصبح أنثوي التاريخ واللغة والرموز، وغير ذلك كثير^(٤٦).

هذه في الجملة العامة نظرة الحداثيين، بصورهم العلمانية^(٤٧) والليبرالية^(٤٨)، وحتى النظرة النسوية - بحركاتها على اعتبار توافقها مع الحداثة وصورها بالأسس - إلى المرأة، ومكانتها لديهم.

فالمرأة إذن موضع متعة وشهوة، وغرض صراع أرهقوا المفكرين والكتاب بكلامهم الممجوج الذي تفوح منه رائحة المكر والخداع عن المرأة والمطالبة بحقوقها، وتمكينها من أخذ حقوقها، وما يقتضيه هذا التمكين من تمرد المرأة وخروجها عن القانون، وأوهموا المجتمعات أنهم يريدون إحقاق حق مُغتصب، فماجت المجتمعات، واختلطت الأفكار وعمّت الفوضى، لا سيما في النموذج التقليدي الشرقي، الذي ركب موجة التقليد الغربي، مع أنه رأى

ثمار الخوض في هذه القضايا وأبصر أمثلة حيّة لمجتمعات كاملة أصبحت آيلةً للسقوط، بل سقط بعضها من حيث الأسرة والاجتماع والسلوك والأخلاق.

المبحث الثاني: تمكين المرأة عند الحداثيين العرب. تمهيد:

لقد سلك الحداثيون العرب كل مسلك لنشر أفكارهم عن حرية المرأة ومساواتها بالرجل، وتوسعوا بطرح مجموعات كثيرة من المشروعات، التي أظهروا من خلالها أن المرأة سوف تمتلك حريتها، وتصبح صاحبة كرامة كانت تفتقدها في مجتمعاتهم.

وقد أدركوا مدى تأثير وسائل الإعلام على العالم، سواء كان ذلك من خلال سرعة الانتشار، أو سعة الشريحة التي يمكن أن تتلقى المعلومات المطلوب إيصالها؛ ولذا أخذوا ينشروا أفكارهم، ويفرضوا آراءهم على العالم، لا سيما أن الأمم المتحدة كفلت ذلك بإعلانها مبدأ الحرية في التعبير^(٤٩).

ولا شك أن أكثر الحقوق التي يكثر الحديث بها والدندنة حولها في معظم المجالس واللقاءات التي يعقدها الحداثيون العرب: هي حقوق المرأة، ويعرجون على الحقوق الأخرى للأسرة والطفل وغيرها^(٥٠).

وما تجدر الإشارة إليه، وهو في الحقيقة

ملفت للنظر من حيث المشاهدة في الواقع ومن حيث وجوده في الدراسات التي تعني بالشأن الإعلامي وعلاقته بقضايا المرأة هو: أن المرأة لم تلق عناية فائقة ولا ثقة في الإعلام من حيث الاعتناء بالحقوق، وبيان السبل الساعية وراء تحصيلها للحقوق الصحيحة والواعية، والطرق التي من شأنها أن ترفع سوية المرأة وتحفزها، لتعيش حياة تلائم أنوثتها، بل كان الإعلام يبرز الجانب المظلم، فيركز عليه ويهوله، فكان يتخذ من المرأة سلعة ومادة إعلامية لتمرير مخططات فكرية، تخرج بالمرأة عن الطبيعة الصحيحة التي وجدت من أجلها^(٥١).

إن المتابع لنموذج المرأة في الإعلانات يكشف بسهولة الدونية والتشيؤ^(٥٢) الذي يتعامل به المجتمع مع المرأة حين يفرغها من أي محتوى لتصبح مجرد وعاء جميل أو موضوع جنسي بحت^(٥٣).

وقد اعتبرت المؤتمرات العالمية المنعقدة بشأن حقوق المرأة، والتي يشارك فيها الحداثيون العرب بقوة: أن الإعلام يجب أن يكون صاحب أثر في نشر ثقافة حصول المرأة على حقوقها، والخروج عن الصورة النمطية التي تعيشها المرأة.

تقول ناهد رمزي: في إطار الاهتمام بقضية (المرأة ووسائل الاتصال) يشير منهاج

عمل بكين إلى أن الإمكانية متوافرة لكي تقدم وسائل الاتصال مساهمة أكثر فاعلية في مجال النهوض بالمرأة (الفقرة ٢٣٤). ويعترف منهاج العمل بإمكانيات وسائل الاتصال في مجال التأثير على السياسة العامة، والمواقف والسلوكيات الخاصة، ويدعو إلى التخلص من الصور السلبية والمهينة للمرأة في وسائل الاتصال من أجل (خلق صورة متوازنة عن تنوع حياة المرأة ومساهماتها في المجتمع في عالم متغير) (الفقرة ٢٣٦)^(٥٤).

ولكن المنظمات الحقوقية النسائية لا تعنى بالصورة التقليدية والنمطية التي تعيشها المرأة، وما يريدون الوصول إليه يظهر ويفسر معنى الصورة التقليدية عندهم، فهم يدندنون دائماً حول وجوب السعي وراء هدف عظيم وهو تنمية المرأة، وهذا مصطلح يحمل في ظاهره مصلحة كبيرة للمرأة ولكن حقيقته مختلفة، وهي ما يسمونه النظرة الجديدة لقضايا المرأة^(٥٥).

وبهذا يظهر مقصودهم من الصورة التقليدية للمرأة، وهو كونها تحافظ على أنها ذاتاً مستقلة ولها صفاتها التي تخصها وتميزها عن الرجل، وهذا ما يرفضه الحدائون العرب في دعواتهم.

وهذا ما كان يذكره الباحثون في أساليب تغريب المرأة في العالم الإسلامي عن طريق

وسائل الإعلام، حيث كانت بعض هذه الوسائل متخصصة في المرأة وإبراز صورها وإظهار مفاتها، وإغرائها ببعض المقابلات، ولفت الانتباه لها من خلال صورة فاضحة لها على الغلاف، وقد طرح بعض الكتاب أمثلة كثيرة على تلك الأسئلة أو المقابلات التي كانت تجرى لبعض الفتيات، ونوعية الطروحات التي كانت تتناولها^(٥٦).

ثم سلك الحدائون العرب طريقاً آخر لنشر أفكارهم، وإعطائها الصبغة القانونية والشرعية، وذلك من خلال عقد المؤتمرات، وخاصة فيما يتعلق بالمرأة، للمطالبة بحقوقها، وبالفعل تم إقامة هذه المؤتمرات التي نتج عنها مقررات وتوصيات، أخذت فيما بعد شكل لجان متابعة وإلزام قانوني دولي ألزمت به دول كثيرة، مع كون كثير منها تخالف أديان أو أعراف أو تقاليد مجموعة كبيرة من هذه الدول، مع الإشارة إلى أن أبرز مطالبات وأهداف هذه المؤتمرات هو تحقيق المساواة التامة بين المرأة والرجل، وهذه المؤتمرات بدأت في خمسينيات القرن العشرين وما بعده وعلى مراحل^(٥٧).

وأشار عدد من الباحثين إلى بعض الأهداف الأخرى من وراء عقد مثل هذه المؤتمرات التي تخص المرأة، وأهمها حكم تولي المرأة السلطة، يقول الدوسري: "إلا أن

لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ. وَ(مَكْن) لَهُ فِي الشَّيْءِ جَعْلُ لَهُ عَلَيْهِ سُلْطَانًا وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف: ٨٤] (٦٠).

وتدور معاني كلمة (مكن) حول الثبات والمكانة والمنزلة الرفيعة، وكذلك قد يكون الأمر حسيّاً بمعنى الاستقرار والجمع الذي هو عكس الشتات، وكلها معانٍ تدل على سمو الغاية ورفعة الكعب، سواء كان الأمر معنوياً حيث يحظى بمكانة عالية عند السلطان وفي أعين الناس، أو مادياً في كونه يجمع ولا يشتت (٦١).

وبهذا تعرف فايضة بنت حديد التمكين على أنه: "قدرة المرأة على الحصول على الموارد والسيطرة عليها، والقيام بخيارات واتخاذ قرارات واعية، والتأثير على التغيرات التي تطرأ على المستويات المحلية والأسرية والوطنية" (٦٢).

وقد استخدمت الاتفاقيات الدولية - وهي ذراع الحداثيين التنظيري - مصطلح تمكين المرأة في مجالات عديدة أرادوا أن يمتدوا للمراة فيها، ويكثر في وثائق الأمم المتحدة استخدام هذا المصطلح، وجاء استخدامه في الاقتصاد والسياسة والصحة والتعليم، والمجال الاجتماعي (٦٣).

وتكمن خطورة هذا المصطلح إذا تم

المؤتمرات الدولية المعنية بقضايا المرأة لا تزال تُعقد بين حين وآخر تحت مسميات مختلفة، وتدعو إلى ضرورة تمكين المرأة سياسياً واقتصادياً، بل وعلى جميع مستويات صنع القرار وبلوغ مواقع السلطة، واقتسامها السلطة مع الرجل، وأن ذلك يعد شرطاً ضرورياً لمراعاة مصالح المرأة وحقوقها (٥٨).

ولعل من أجمع ما يمكن أن يلخص حال المؤتمرات الدولية، وبين المنهجية الحداثية التي تسلكها: هو الحرص على إقصاء الدين عن مناقشاتها، بل تصرح أن الدين لا يجوز أن يكون مانعاً من أخذ الحقوق على حد زعمهم (٥٩).

على هذه الأسس انطلق الحداثيون العرب لبيان مكانة المرأة عندهم، وانتقلوا من قضية تحرير المرأة إلى قضية تمكين المرأة. فما مفهوم تمكين المرأة؟ وما علاقته بالنظرة الحداثية العربية للمرأة؟

مفهوم تمكين المرأة:

جاء في الوسيط: "(مَكْن) فلان عنْد النَّاسِ مكانة عَظَمَ عنْدَهُمْ فَهُوَ مَكِينٌ... وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزُ ﴿قَالَ إِنَّكَ آلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤] و(أمكنه) من الشَّيْءِ جَعْلُ لَهُ عَلَيْهِ سُلْطَانًا وَقُدْرَةً وَالْأَمْرُ فَلَنَا سَهْلٌ عَلَيْهِ وَتَيْسَرُ لَهُ وَيُقَالُ فَلَانٌ لَا يُمَكِّنُهُ النَّهْوُ

تطبيقه كما أرادته الاتفاقيات الدولية، في كونه يزرع المشاكل والأحقاد بين الجنسين، ولا يحل مشكلة أبداً، بل زيادة للفجوة التي توجد بين الرجل والمرأة في بعض المجتمعات. ذلك أن مفهوم تمكين المرأة في هذه الاتفاقيات يقوم على: "نزع فردية أنانية، تسودها روح الفكر الغربي كله، بمدارسه وفلسفاته المادية المتنوعة، وهي فلسفات تتصادم مع مفاهيم التسامح والإيثار والتضحية، وتقوم بتسطيح هذه المفاهيم والخط منها، باعتبارها مفاهيم ساذجة وغير واقعية، وتنم عن ضعف وقلة حيلة، لذلك فالمطلوب من المرأة -وفق هذه الفلسفات- أن تمكن لنفسها حتى ولو كان على حساب زوجها وأسرته وأطفالها وبيتها، بغض النظر عن أي اعتبارات أو أي ملاسبات أسرية أو مجتمعية أو ثقافية"^(٦٤).

والتأمل لما كتبه الباحثون في هذا المصطلح يجد أنهم متفقون على كون التمكين في هذه الاتفاقيات لا يتسق مع ما أعلنوه من حماية حقوق المرأة، وإنما هو عنوان تجميلي لعملية استقواء المرأة وتطاؤها إلى مجالات لا تصلح أن تكون فيها، أو لنقل إنها عملية إعطاء المرأة السلطة القانونية لإخراجها من مكانة لا تليق إلا بها وهي مكانة عالية في حقيقتها إلى مكانة ليست لها، هذا مع الإقرار ببعض

الأخطاء التي لحقت المرأة في بعض المجتمعات، ولكنها لا تعالج بهذه الطريقة. ويظهر السعداوي في بحثه حول مصطلحات الاتفاقيات الدولية، أن معنى التمكين للمرأة منحها المزيد من القوة وهذه القوة تعني لها: "مستوى عالٍ وفريد من التحكم وإمكانية التعبير والسماع لها، والقدرة على التعريف والابتكار من منظور المرأة، والقدرة على الاختيارات الاجتماعية المؤثرة، والتأثير في كل القرارات المجتمعية وليس فقط في المناطق الاجتماعية المقبولة كمكان للمرأة، واعتراف واحترام كمواطن متساو، وكيان إنساني مع الآخرين، والقوة تعني أيضاً مقدرتها على المساهمة والمشاركة في كل المستويات الاجتماعية، وليست في مجرد المنزل، والاعتراف بهذه المشاركة واعتبارها ذات قيمة"^(٦٥).

ولا بد من توضيح أمر غاية في الأهمية تطرق إليه بعض الباحثين في هذه المسألة المهمة هي الترجمة، أو المصطلح الذي تم التعبير عنه وترجمته إلى كلمة تمكين المرأة، فهل ما ورد من مصطلح أجنبي يوافق الترجمة إلى تمكين؟

وإذا بحثت عن معنى هذا المصطلح في قواميس ومعاجم الترجمة تجد أمراً مختلفاً عما يتلقفه الناس في هذه المسألة من معانٍ،

فمصطلح التمكين جاء في الموائيق والمؤتمرات الدولية على أنه الترجمة العربية الدارجة لمفهوم (empowerment) هو أحد المصطلحات الشائعة في حقل دراسات المرأة^(٦٦).

وعند الرجوع لهذا المصطلح في معاجم اللغة المختصة تجد خلاف ما قد شاع بين الكتاب والناس فتلقاه بعضهم بالترحيب كونه تُرجم لمعنى طيب مرغوب ومستساغ وهو تمكين المرأة من أخذ حقوقها، وآخرون بحثوا في المصطلح فوجدوا له مدلولاً آخر يعطي معنىً سلبياً لا يليق بطبيعة المرأة ومكانتها.

إن كلمة تمكين بمعنى كونه قادراً كما يعبر عنه في المصطلحات بأن تصبح المرأة قادرة على أخذ حقوقها جاءت في المورد الوسيط تعني: "تمكين: جعله قادراً على enabling, enablement^(٦٧)، وجاء كذلك في المورد كلمة enable لها معنيان: (أ) يمكن، (ب) يخول enable^(٦٨) أما عن مصطلح empower فقد جاء في المورد كذلك له معنيان: (أ) يفوض بمنح السلطة، (ب) يمكن empower^(٦٩)."

فالتمكين يعني منح السلطة، والسلطة تحتاج إلى قوة، والسلطة صاحبة قرار وليست تابعة، والسلطة غالباً تكون شاملة كذلك.

وقد ورد مصطلح empowerment على أنه بمعنى: تفويض؛ منح السلطة، إذا كان وروده في الأمم المتحدة فإنه يحمل على هذا المعنى^(٧٠)، ويؤيد هذا من الشواهد أن السياق الذي جاء به هذا المصطلح سبق وألحق بمعانٍ تدل على أن المطلوب هو سلطة واستقواء وسيطرة، وليست القضية لإعطاء حقوق ومنح حقوق واجبة للمرأة. وهذا المعنى هو ذاته الذي أكدت عليه بعض الدراسات في هذا الشأن، ومن الإنصاف والمنهج العلمي أن تؤخذ مثل هذه المصطلحات من بيئتها التي قيلت فيها، وبالظروف التي جاء المصطلح من أجلها، حيث تؤكد الباني: أن المصطلحات والمفاهيم لا يمكن إدراكها إلا في سياقاتها التي وردت فيها، ومن منابعها الأصلية التي نبعت منها، ومحاولة تفسير أي مصطلح انطلاقاً من بيئة وثقافة مختلفة تمام الاختلاف مع الثقافة التي أفرزته يعد تبعية وجهلاً وانخداعاً^(٧١).

ومن هذا القبيل فإن مصطلح (التمكين) الذي نشأ في بيئة غربية عاشت المرأة فيها أحوالاً لا تليق بمكانتها، فجاءت تلك المؤتمرات والتوصيات حاملة في طياتها مثل هذا المصطلح الذي نقل للعربية بطريقة تخالف ما طرح من أجله، تقول الباني: "فمصطلح استقواء المرأة، والذي يترجم خطأً

بـ(تمكين المرأة) إنما يعني في منبعه الأصلي: تحكم المرأة التام في نفسها، وجسدها وخصوبتها، والذي لن يتحقق إلا من خلال تعديل منظومة القوانين^(٧٢). وهذا الذي ذكرته هو بند من بنود اتفاقية السيداو^(٧٣) على حد ما ذكرته الباني.

فمفهوم تمكين المرأة في المصطلح العربي هو كما وضع في المجالس والمؤتمرات والمعاهدات الدولية، وليس المعنى المزين لنا أنه اعطاؤها حقها وتمكينها من التنمية الصحيحة، يعلنون أن مرادهم هو رفعة شأن المرأة والعلو بها بتمكينها من أخذ ما انتزع من حقوقها التي صوروها لها بأنها حقوق لها سلبية ومنتزعة، وتزعموا فكرة صراع متوهم بينها وبين الرجل في صورة تدل على وجه خيف يريد إغراق المرأة ومن ثم المجتمع كله في صراعات كان من أبرز نتائجها إهانة المرأة. ويلاحظ أن هذه المؤتمرات بنيت على أسس فلسفية قوامها المساواة والحرية، وإبعاد كل ما من شأنه أن يحول دون الوصول إلى هذين الاصطلاحين وصولاً حقيقياً، يلمس الناس هذا في واقع حياتهم وفي شتى مجالاتهم، وبهذا يكون أمر هذا المصطلح قد اتضح من حيث أصل وجوده وترجمته والمعنى المقصود، فرق بينه وبين المعنى المنشود. وعليه فإن التأمل في مصطلح تمكين

المرأة يجد نفسه أمام أمور أساسية لا تنفك عن هذا المصطلح ألا وهي: أولاً: إن المصطلح في حقيقته ليس هو المعنى الذي يظنه الناس من كونه تمكين المرأة من الحصول على حقوقها، سواء كانت حقوقاً حقيقية سلبت منها، أو كانت حقوقاً متوهمة تم تعلق المجتمعات بها، لا سيما النساء في العالم، حتى غدت بالنسبة لكثير منهن حقوقاً أساسية لا تصلح حياتهن من دونها، وهذا الأمر هو الترجمة الحقيقية لمعنى التمكين والذي ظهر سابقاً بأنه بمعنى الاستقواء على الرجل.

ثانياً: جاء مصطلح التمكين مقروناً بالمساواة بين الذكر والأنثى بكل المجالات دون استثناء، حيث يظهر هذا جلياً في المقررات الصادرة عن المؤتمرات الدولية التي عقدت بإشراف وتوجيه من الأمم المتحدة، بالشراكة مع الحركات النسائية العالمية، وبتحريك مباشر من دول تقتضي مصالحها بث وإثارة مثل هذه الجدليات لكسب المواقف، وفيما بعد تصبح أدوات ضغط على المجتمعات الأخرى.

ثالثاً: إن صور التمكين التي جاءت بها نصوص ومقررات الأمم المتحدة المتمثلة بالمؤتمرات التي عقدتها، وما نتج عنها من حركات وهيئات لا تقتصر على صورة

واحدة في الحياة، إنما أرادت للمرأة التمكين في كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

رابعاً: إن مصطلح التمكين في الطرح الموجود في الهيئات العالمية والمؤتمرات لم يلتفت إلى أي قضايا خصوصية في المجتمعات، بمعنى أنها لا تراعي الخصوصيات عند الثقافات المتعددة في العالم وعلى رأس هذه الخصوصيات: الديانة أو القضايا الدينية التي هي من أبرز وأكثر الخصوصيات التي يجب أن تحترم في المجتمعات، والناظر في هذا الجانب يرى في ثنايا طرح مسألة التمكين جوانب تخالف الدين بالكلية.

فبالنسبة للنقطة الأولى: فإنها تظهر من خلال شواهد كثيرة من كلام الباحثين في مسألة التمكين، وذلك من خلال بعض تعريفاتهم للتمكين وأنه: "تعزيز سيطرة النساء على حياتهن في الأسرة والمجتمع والبيئة المحلية والسوق"^(٧٤)، ولتحصيل التمكين الذي تسعى إليه الأمم المتحدة فلا بد من مساواة المرأة وتمكينها، الذي ينتج عنه المزيد من التحكم والمشاركة^(٧٥).

وتفسر الباني هذا التحكم وتوضحه بحيث لا يشك أحد في مقصود الأمم المتحدة منه، فتقول: "أما في إطار التمكين فيستخدم هذا المصطلح في الإشارة إلى ضرورة مشاركة

المرأة في صنع القرار، بحيث تستطيع المرأة المساهمة في تخطيط المشاريع وتنفيذ الأنشطة، وتوزيع الموارد، كما تهدف المشاركة في إطار التمكين إلى دعم قدرات المرأة ليصبح لها دور وفعالية في عملية صنع واتخاذ القرار، والمشاركة في عملية أساسية ومهمة لتقوية المرأة، وتنمية جوانب حياتها المختلفة"^(٧٦).

ويأتي كذلك من بين تلك التعريفات المتشعبة، والدالة في نصّها ومضمونها على ضرورة بذل المرأة وسعها، مع تذليل كل العقبات أمامها لتخطي حدود الحقوق المزعومة إلى المشاركة والمزاومة للرجال في ميادين غير تقليدية وهذا من بين الأمور التي جعلتها الأمم المتحدة كمعايير لاختبار مدى تفعيل قضية تمكين المرأة.

تقول فاطمة حافظ: "ومن الناحية الإجرائية: تم تعريف التمكين بأنه عملية تعني توفير الوسائل الثقافية والتعليمية والمادية حتى يتمكن الأفراد من المشاركة في اتخاذ القرار والتحكم في الموارد، وحددت أهدافها في القضاء على كل أنواع تبعية المرأة واستكانتها اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً"^(٧٧).

علاقة الحداثيين العرب بمسألة تمكين المرأة.

لا شك أن النصوص أكثر من أن تحصى، ولكن ما سبق هو بعض الشواهد على المراد

الحقيقي من وراء التمكين، وأنه ليس أخذاً لحقوق، وإنما هو استقواء، أو ليكن الأمر أكثر دقة فهو عبارة عن: حركة تمرد خلعت كثيراً من النساء فيها الصبغة النسائية التي يجب أن تكون عليها، وخرجت إلى صفة لا تليق بها بحال في بعض مواطن التمكين التي وصلت إليها، فما علاقة الحدائين العرب بهذه المسألة؟ وما دورهم في تفعيلها؟ وما هي أفكارهم المنبثقة عنها؟

إن النقاط الأخرى التي لازمت مصطلح التمكين هي: قضية المساواة، ومجالات التمكين، وعدم مراعاة الخصوصيات الثقافية لأي مجتمع من المجتمعات، ولا سيما القضايا الدينية، وكان المتصدرون لبحث هذه القضايا هم الحدائين العرب، الذين تبنا كل الأفكار السابقة، وعرضوها على مائدة المؤتمرات الدولية باسم حقوق المرأة، انطلاقاً من رفضهم للنظام الأبوي الذي يُعتبر الزواج فيه حجر الأساس، واعتبار المرأة أنها مركز الكون - على حد تعبير نوال السعداوي - وأنها بمنزلة آلهة، إحياء لما كان عليه الحال عند كثير من الديانات الوثنية السابقة، فهي سبب استمرار الحياة^(٧٨).

ومن فكرة رفض النظام الأبوي، الذي صوره الحدائيون العرب بأنه نظام ذكوري متسلط؛ انبثقت فكرة (الجنندر)^(٧٩)، تقول

روز: "و حين وعت النساء قضيتهن بجميع أبعادها، أدركن أن الداء يكمن في النظام الأبوي، القائم منذ ثمانية آلاف سنة، المبني على جمع المال، وتكديس المقتنيات"^(٨٠)، ولا يتحقق هذا الرفض إلا من خلال دراسات وكتابات علمية تبين خطورة هذا النهج البابوي - على حد تعبير روز^(٨١) - إلا إن هذه الفكرة لم تحقق للمرأة إلا التطاحن والعداء بينها وبين الرجل، وجعلتها تتمرد ليس على الرجل فحسب، بل على كل المجتمع.

وكذلك بدأوا بتكثيف الكلام على تمكين المرأة اقتصادياً، ووجوب خروجها للعمل والتملك، وهذا أمر أقره الإسلام، ودعا إليه، وحفظ للمرأة حقها في العمل والتملك، ووضع التشريعات المناسبة للمرأة بما يحفظ لها هذا الحق، والكلام فيه واسع، وليس هنا مجال البحث فيه، ولكن القضية لم تقف على أن تعمل، وتزيد من اقتصادها، من أجل رفع مستواها المعيشي، ولكنهم اعتبروا هذا الاستقلال الاقتصادي بمنزلة التحرر من عبودية الرجل، الذي يطلب منه الإنفاق على المرأة كونها زوجة أو ابنة أو شريكة من غير زوج، وهذا الاستقلال المادي يعطيها - بزعمهم - قوة في الاستغناء عن الرجل، مما يعني أنها تستطيع

مزاومة الرجل في كثير من أعماله، بل وجدت الأمر أعظم في هذا المجال حيث كانت مكانة المرأة ترتبط بمهنتها وطبيعتها عملها، فقيمة المرأة مرتبطة بقيمتها الوظيفية ونوع عملها، وهذا كله يدرجونه تحت مسمى تمكين المرأة من المشاركة الاقتصادية وصنع القرارات المالية وغير ذلك مما يدخل في الاقتصاد، وحقيقته مؤامرة على المرأة لإعطائها طرق الانفصام والانفصال عن الرجل ومن شواهد ذلك قول روز: الاستقلال الاقتصادي يقضيها الإرهاق والاستبعاد في بيت أهلها، لأنها لا تعود في نظرهم عالة وحملًا ثقيلاً، بل تكون مسعفاً في وقت حاجتهم والمهنة تحررها في بيت زوجها إذ يمكنها إذا شاءت أن تساعد على القيام بنفقات العائلة أو تحل محله إذا أصبح عاطلاً عن العمل، ويمكنها أن تهجره وتحصل معاشها بطريقة شريفة إذا أساء الرجل معاملتها^(٨٢).

فكل سمات التمكين الذي معناه أن تجد المرأة كرامتها وتتمكن من أخذ حقوقها إذا انتزعت منها، والعودة بها إلى المكانة الصحيحة التي وضعت لها كأنثى لم يكن موجوداً في تفكير وتقرير الأنثى في الفكر الغربي -وفي الفكر الحداثي العربي، الذي سار على نفس خطوات الفكر الغربي- من

خلال هذه الحركات النسوية^(٨٣)، أو ما تم إلحاقه بها من مؤتمرات وجمعيات أممية وقرارات دولية تصون تلك القوانين والاقتراحات النسوية، وجعلها في قالب القانون الذي على الدول أن تطبقه في بلادها، وبمتابعة من هيئات حكومية وخاصة مرتبطة بهذا الشأن في فترات زمنية تقرر على مستوى إدارات هذه الدول والهيئات.

والذي تجدر الإشارة إليه أن الحداثيين العرب أرادوا - على حد زعمهم- تحرير المرأة من عبودية الرجل لها، إلا أنهم أوجدوا صراعاً بينها وبين الرجل؛ بدأ الصراع بمطالبة بحقوق ثم مساواة ثم انتهى بتمرد وثورة وانقلاب عليه ومعاملته معاملة النذ بالند، بل لا أبالغ إذا قلت أصبحت معاملة الرجل من قبل الأنثى معاملة الأعلى للأدنى.

فإذا كانت دعوتهم النهوض بالمرأة وتمكينها فإن الذي يمكن للمرأة من خلال الاقتصاد والسياسة وتقنين بعض الأمور الأسرية -كما فعلوا- من المفترض أن يكون ذلك من باب راحة المرأة، أما أن يُخرجوا المرأة من تبعية الزوج إلى تبعية أرباب العمل والتجار، وأن يخرجوا بالمرأة من أعمال المنزل المرهقة كما وصفوها إلى أعمال خارج المنزل قد تكون شاقة أو خطيرة أحياناً.

وأرادوا النهوض بالمرأة فنادوا بتغيير

قوانين الارتباط بين الزوجين إلى حرية في الارتباط، سواء كان ذلك زواجاً أو صداقةً أو ممارسات خارجة عن الحياء أو فعل الشذوذ الذي دافعوا عنه بين النساء بعضهن مع بعض، واحترام المثلية الخارجة عن عادات وتقاليد كثير من الدول والمجتمعات بل ومصادمة للأديان السماوية.

لقد فعلوا كل هذا بالمرأة تحت اسم (تمكين المرأة)، ولهذا المعنى أشار بعض الباحثين إلى أن المطالبة بالحقوق للمرأة وطلب فرص مساوية كما للرجل في مختلف نواحي الحياة تعرّف بأنها النسوية، أو الحركة النسوية، وعندما تتحدث عن تمكين المرأة فإنها تعني: تمكين المرأة في صراعها مع الرجل^(٨٤).

والنسوية استخدمت كذلك بصورة أوضح، لتعني (تحرير المرأة) أو (تمكين المرأة)، وقد نقلت العسيري عن زليخة أبي ريشة قولها عن مصطلح النسوية: "حركة تحرير المرأة"^(٨٥)، ولذا يظهر هذا ليس تمكيناً وإنما هو في حقيقته تفكيك لمنظومة الأخلاق والقيم، وتفكيك لمنظومة المجتمعات الآمنة السليمة من الظواهر السلبية السيئة، يقول الخضري: "لقد كانت النزعة المادية ذات تأثير بالغ في الحركة الأنثوية، ولقد جاءت نوعية المطالب نابعة من واقع كهذا الذي سبق الحديث عنه، واقع

قاسٍ على المرأة لا يؤمن لها لقمة عيش إلا بعد إضاعة أنوثتها، وإنهاك طاقاتها، بل وفي الكثير من الأحيان استغلالها جنسياً من رب العمل واسترقاقها بشكل آخر، مما أدى إلى انتشار البغاء وتجارة الرقيق الأبيض، وبيع النساء والصبايا في سوق نخاسة الجنس والدعارة. غير أن هذا لم يكن هدف الجميع من الدعوة إلى تمكين المرأة من حقوقها، بل كان وراء الحركة النسوية كذلك الرغبة الجاحية في الاستمتاع الجنسي وقضاء الشهوة دون أي قيد كان^(٨٦).

وهذا ما تمثل عند الحداثيين العرب في أفكارهم تجاه المرأة، يريدونها كما المرأة الغربية، وإن هم تستروا بالأفكار البراقة، ولبسوا ثوب المطالبة بالعدالة، ورفع الظلم عن المرأة.

لقد ظهر أن التمكين بدأ بتمكين المرأة اقتصادياً، ثم شمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، تقول نورية علي: "وغدا تمكين المرأة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً - منذ مطلع التسعينات من القرن العشرين - هاجساً قوياً عند كثير من مجتمعات وشعوب العالم بما فيها المجتمعات العربية، وكذلك هدفاً أساسياً في برامج الكثير من المؤسسات والهيئات والمنظمات الدولية والعربية والمحلية"^(٨٧).

هذه الهيئات لم تكن تحمل في جعبتها إلا الفكر الغربي والمنظور الغربي عن المرأة، لتنتشره في مجتمعاتنا العربية والإسلامية والتي تختلف فيها مسألة المرأة تماماً عما هي عليه عند الغرب، إلا من بعد ما جاءنا الدخن الذي ملأ و عشش في فكر مجموعة من الدارسين والباحثين الذين ذهبوا إلى الغرب وانبهروا به وبجياته المادية المجردة من القيم السلوكية الجيدة، أو المفتونين من الذين قرأوا عن الحضارة الغربية، فأخذوا الجانب المغربي منها وتركوا العفن الاجتماعي الذي يحمله المجتمع الغربي جرّاء تجربته تلك الجرعات الفكرية المسمومة.

وتعتمد المادة الترويجية للفكر النسوي، ولكن ما الذي جعل الفكر النسوي أو النسوية تكتسب هذه الصيغة القانونية وهذه القوة العالمية التي جعلتها لغة العالم الحديث اليوم، وحديث الدول والحكومات في شتى دول العالم؟

إنها المؤتمرات الدولية والاتفاقيات العامة منها والخاصة؛ العامة التي أقيمت بشأن من شؤون الحقوق الإنسانية، السياسية أو الاقتصادية أو الصحية أو غيرها، وأدخلت حقوق المرأة من ضمنها، وكانت قد أقيمت كلها على أساس الحرية الغربية، ومبدأ المساواة بين المرأة والرجل، والذي كان قد

اعتمد من قبل القانون الدولي في معاهدات الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، كما هو الميثاق الذي تمت الإشارة إليه وإلى صيغته الأساسية التي جعلت المساواة المثل الأعلى في الحياة الغربية، والذي يجب أن يُحتذى به على مستوى العالم، وشارك فيها الحداثيون العرب بشكل فاعل ورئيس، وهي تعبر عن فكرتهم عن المرأة.

ومما يلاحظ أن ثمة قاسماً مشتركاً أكبر لا تكاد تخلو منه معظم المؤتمرات والاتفاقيات، بل كان اللبنة الأساسية لذلك العهد الذي وضعته الأمم المتحدة ميثاقاً لحقوق الإنسان ألا وهو قضية المساواة بين المرأة والرجل، والمساواة التامة في كل شيء^(٨٨).

ففي المرفق الأول من (إعلان بيجين) تنص الفقرة السابعة على التعهد الذي قطعتة الدول المجتمعة بقولها: "نكرس أنفسنا دون التحفظ لمعالجة هذه القيود والعقبات، فنعزز بذلك سبل النهوض بأحوال المرأة وتمكينها في جميع أنحاء العالم"، ثم أتبعوا هذا القول بتأكيد فقالوا: "نؤكد مجدداً التزامنا بما يلي: تساوي النساء والرجال في الحقوق والكرامة الإنسانية المتأصلة وسائر المقاصد والمبادئ المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وغير ذلك من الصكوك الدولية لحقوق

الإنسان، ولا سيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حقوق الطفل، فضلاً عن إعلان القضاء على العنف ضد المرأة، وإعلان الحق في التنمية^(٨٩).

وهذه المساواة منطلقة من الحرية التامة التي منحها الأمم المتحدة للمرأة، في أن تتخذ القرار المناسب الذي تراه يصب في مصلحتها، وهذا عين ما جاءت به الفقرة (٩٦) التي نصت على أن تبت بحرية ومسؤولية في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية^(٩٠).

وفي المادة (١٦) من نص المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان، جاء فيها: للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق الزوج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما متساويان في الحقوق لدى الزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله^(٩١).

في هذه المادة يظهر المعنى الحقيقي للمساواة التي أرادوها، دون أي قيد، حتى من الدين، والذي هو من أخص خصوصيات الأمم ومرجعية كل أمة ما تدين به، وهذه المادة تدل على قدرة المرأة أن تحل رباطها من زوجها متى شاءت، فما دام هما متساويان عند العقد والزواج والانحلال منه فإذا هي

تستطيع أن تنفك عن زوجها متى شاءت، وهذه شرعنت للتمرد، ولا عجب فمن الأسس التي قامت عليها الحركة النسوية حتى تمكن للمرأة في حياتها، أن تنفك عن التبعية للرجل وهذه أحد الحلول التي تضعها لها المواثيق لتبلي رغبتها فيما تسميه عتقاً^(٩٢).

فهل هذا هو التمكين الذي تسعى إليه النساء اللاتي خرجن من أجل حرياتهن؟ نعم هذا هو التمكين الذي يقصده الحداثيون العرب وينادون به، وهو تسلط وقوة وسلطة منشؤها الندية مع الرجل كما سبق.

وجاء كذلك في قرارات مؤتمر بكين نص المادة (٩٦) على حرية العلاقات الجنسية على أساس المساواة، وهي: "وتشمل حقوق الإنسان للمرأة حقها في أن تتحكم وأن تبت بحرية ومسؤولية في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية، بما في ذلك صحتها الجنسية والإنجابية، وذلك دون إكراه أو تمييز أو عنف، وعلاقات المساواة بين الرجال والنساء في مسألتي العلاقات الجنسية والإنجاب بما في ذلك الاحترام الكامل للسلامة المادية للفرد. تتطلب الاحترام المتبادل والقبول وتقاسم المسؤولية عن نتائج السلوك الجنسي"^(٩٣).

وهذا نص آخر ينطق بمدى الانحطاط الذي أوغلوا فيه المرأة، حيث أردوها في

مستنقعات الرذيلة، فهو تشريع آخر يسمح لها بإقامة العلاقات الخارجة عن إطار الزوجية وبكل حرية دون أن تُساءل عن ذلك.

فما هو مستوى الحرية التي يطلبون المرأة أن تقف عنده؟ في الحقيقة: لا سقف للحريات عندهم، فالحرية عندهم ما دامت مطلوبة على أن لا يعيقها عرف أو تقاليد أو قانون أو دين أو جنس، فماذا بقي من وسائل تصنع سقوفاً لهذه الحرية؟ وماذا يفعلون لو تعارضت حرية هذه مع حرية الآخرين؟ وهذه الحرية المطلقة لا بد أن تأتي بنتيجة وهذه النتيجة لا يمكن أن تتصور فائدتها على النفس وحدها بل لا بد أن تتلمسها أطراف أخرى، فماذا لو كانت معارضة لها؟ فهل يريدون للأثنى أن تنعزل بهذه الحرية فلا يبقى لها أب أو أخ أو زوج أو ولد؟ هذا واضح في نصوص الاستقلال المالي الذي يحثون عليه، بل وفي اتفاقية (سيداو)، في حقها بالاستقلال في السكن والتنقل والسفر وغير ذلك من أمور كما جاءت في النصوص التي تمت الإشارة إليها، وغيرها من النصوص المبثوثة في ثنايا الاتفاقيات الدولية الأخرى^(٩٤).

ومن تلك الفقرات في المساواة كذلك قول المؤتمرين في قرارهم في بكين: "ونحن على اقتناع بما يلي: أن تمكين المرأة ومشاركتها

الكاملة على قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع بما في ذلك المشاركة في عملية صنع القرار، وبلوغ مواقع السلطة، أمور أساسية لتحقيق المساواة والتنمية والسلام"^(٩٥).

ومن هذه الحقوق كذلك-التي وردت في هذه الاتفاقية- منح المرأة حق التصويت في أي انتخابات كالرجل، وكذلك في صناعة سياسات الدول وصياغة القوانين، والمشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية، وقد ورد هذا في المادة السابعة^(٩٦)، وكذا لا يفرض على المرأة اتباع جنسية زوجها إذا غير جنسيته، ولها الحق بإلحاق جنسية الأولاد بجنسيتها كالرجل على قدم المساواة^(٩٧).

وكذلك حقها في فرص التعليم وأدواته، وكيفية التعامل مع المناهج والدراسة الرياضية والمعلومات المقدمة على قدم المساواة مع الرجل^(٩٨).

والتعليم أمر محبذ ومطلوب ولا غضاضة فيه، ولكن إذا أصبح وسيلة لامتهان المرأة وتمردا فلا، وهذا ما تعنيه بعض بنود المادة العاشرة من اتفاقية (سيداو) وهي تشرعن اختلاط الذكور والإناث كما في الفقرة (ج) من نفس المادة، وإعطائهم نفس الفرص في المناهج والرياضة والموضوعات المطروحة، وهذا لا يناسب جميع الأمور، فهناك أمور يجب أن تكون عند الرجال دون النساء

والعكس، فأحوال المرأة وعوارضها وما تحتاجه يختلف عن حاجات الرجال في التعليم^(٩٩).

وأما الحدائون العرب فيريدونها بصورة عكسية ليحققوا ما أراده أصحاب التيار النسوي من تمرد على الرجل، وليتحقق المعنى الذي سبقت من أجله هذه الاتفاقيات على الوجه الحقيقي لهذا المعنى وهو التمكين، تمكين المرأة من أن تتسلط على الرجل وأن تتقوى عليه، بل لمرحلة أبعد ظهر معنى أخطر يريدونه للتمكين وهو تمكين المرأة لتصبح المجتمع كله، وهذا هو التمكين الذي ينصون عليه في هذه الاتفاقيات، فماذا بقي للرجل بعد هذا كله؟ وهذه المساواة هي مفتاح المطالبات النسائية كلها، وقاعدة الانطلاق لكل ما تريد المرأة أن تصل إليه، مما أصبح يطلق عليه بعد ذلك حقوق المرأة، فإن منصة الانطلاق وقاعدته الذي كان أساس الارتكاز في المؤتمرات الدولية: هو المساواة بين الرجل والمرأة، وقد جعلوا المساواة بين الجنسين أساساً لقيام المرأة بممارسة دورها في شتى الميادين، تقول كارين روس: "وذلك يعكس التطورات العلمية إلى عالم أوسع يؤمن بالمساواة بين الجنسين في الثقافة كما أن اشتراك النساء في هذه المساواة يعطيهن ثقة

وقوة تحفزهن على إعطاء المزيد^(١٠٠)، وتقول: "وهناك أيضاً مشاريع وتحليلات للمرأة والإعلام تقوم هذه المشاريع على الإيمان بالمساواة بين الجنسين^(١٠١).

وتأسيساً على ما سبق من أمور فإن الحداثة مرتبطة بتمكين المرأة ارتباطاً وثيقاً، ولا يظن الباحث أن ثمة شكاً في أن الحداثة هي منطلق التمكين وأدواته، بحيث يلتقيان في نهاية المطاف في بوتقة واحدة، وعلى هدف واحد هو: التمرد على ما كان سابقاً في حياة الناس من ميراث سواء كان هذا الموروث بصورة دين أو عادات وتقاليد، أو بصورة أحكام متعارف عليها بين الناس أو غير ذلك، ومن هذا الموروث خصوصية المرأة واختلافها عن الرجل في أمور اقتضت طبيعة كل منهما ذلك.

ولابد من الإشارة إلى قضية خطيرة وهي إدراج الحدائين العرب للدين تحت مسمى الموروثات^(١٠٢)، وهذه المسألة تكمن خطورتها في نفي الوحي عن الدين وبالتالي نفي المصدر الإلهي، وكذلك يجعل الدين عرضة للتبديل والأخذ والرد بحسب ما يستقر عليه الموروث في كل فترة زمنية، وعليه لن يكون هناك ثوابت دينية، وهذا لا يتفق مع الدين الإسلامي الذي هو وحي من الله تعالى.

الخاتمة:

وبعد هذه الدراسة حول مكانة المرأة عند الحدائين، أخصّص أبرز النتائج التي وصلت إليها:

أولاً: إن دعوى الحدائين برفع مكانة المرأة دعوى مزيفة لا حقيقة لها في منهجهم في التعاطي مع قضايا المرأة.

ثانياً: غاية ما فعله الحدائيون في شأن المرأة هو تجريدتها من كل فضيلة ورابطة يمكن أن تكون سباجاً يحصنها.

ثالثاً: وسائل الإعلام بشتى صورها، وكذلك المؤتمرات الدولية، كانت معاول هدم بيد الحدائين سلطوها على المرأة في هذا العالم؛ ولذا شكلوا صورة لها بحسب نظرتهم هم، لا بحسب طبيعة المرأة ومكانتها التي يفترض أن تكون لها بما يناسب خلقتها.

رابعاً: تعد مسألة تمكين المرأة العنوان الأكبر الذي استطاع الحدائيون من خلاله الوصول للمرأة، حتى في الأماكن النائية والفقيرة فعملوا بناءً على ذلك على إفسادها وإلباسها ثوب التمرد على كل محيطها.

الهوامش:

- (١) ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (١٤١٤هـ)، ط ٣، ج ٢، ص ١٣١.

- (٢) الزبيدي: محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية (د.ت)، (د.ط)، ج ٥، ص ٢٠٦.

- (٣) عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨م، ط ١، ج ١، ص ٤٥٣-٤٥٤.

- (٤) أحمد: محمد محمود سيد، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، الرياض، دار الوعي للنشر والتوزيع، (١٤٣٤هـ)، ط ١، ص ١٦.

- (٥) المصدر السابق نفسه، ص ١٦.

- (٦) لالاند: أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت - باريس، منشورات عويدات، الطبعة العربية، ٢٠٠١م، ط ٢، المجلد ٢، ص ٨٢٢.

- (٧) المرجع السابق نفسه، ص ٨٢٢.

- (٨) انظر: العلي: محمد بن عبد العزيز، (١٤١٤هـ)، الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، رسالة دكتوراه، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد ١، ص ١٢٣.

- (٩) أحمد: محمد محمود سيد، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، ص ٢١.

- (١٠) انظر: حسية: مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ١٨٠. وانظر: لالاند: أندريه، موسوعة

بحث في الابداع والاتباع عند العرب "صدمة الحدائين"، بيروت/ دار العودة، ط ١، ص ١٨١.

(١٨) المصدر السابق نفسه، ص ١٨١.

(١٩) انظر: الخولي، محمد علي، الإسلام والحضارة الغربية، عمان/ دار الفلاح للنشر، ٢٠٠١م، ص ٧٩-٨٠.

(٢٠) أمين، قاسم، تحرير المرأة، كلمات عربية للترجمة والنشر، (د.ت)، (د.ط)، ص ٧.

(٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٨، وانظر: علي، هند مصطفى، قضايا المرأة في خطاب الإصلاح الحديث والمعاصر، وهي عبارة عن ورقة قدمت إلى مؤتمر (اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الحديث) الإسكندرية ١٩-٢١ يناير، ٢٠٠٩م، ص ٩-١٠.

(٢٢) انظر: جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ط ١ ص ٦٠ وما بعدها.

(٢٣) سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ١، مائة عام على تحرير المرأة، ج ١، المجلس الأعلى للثقافة، ص ١٣.

(٢٤) أمين، قاسم، تحرير المرأة، ص ٢.

(٢٥) قطب، محمد، واقعنا المعاصر، القاهرة/ دار الشروق، ١٩٩٧م، ط ١، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢٦) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٨.

(٢٧) انظر: قطب، محمد، قضية تحرير المرأة، الرياض/ مطبعة سفير، ١٤١٠هـ، ص ١٤.

لاند الفلسفية، المجلد ٢، ص ٨٢٢.

(١١) الأيدولوجية: منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات السياسية الاجتماعية، وقد يكون محتواه دينياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو فلسفياً... ومن الأيدولوجيات الأخرى الرأسمالية والديموقراطية والمساواة بين الجنسين، وغالباً لا يعتمد هؤلاء على معلومات حقيقية لدعم معتقداتهم. حسينية، مصطفى، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

(١٢) التريكي: فتحي ورشيدة، فلسفة الحدائين، بيروت/ مركز الإنماء القومي، (١٩٩٢م)، ص ٩.

(١٣) محمد الغزالي: عالم ومفكر إسلامي معاصر، وهو أحد دعاة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ولد ١٩١٧م وتوفي ١٩٩٦م. انظر: <https://ar.wikipedia.org>.

(١٤) انظر: الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، القاهرة/ دار الشروق، ٢٠٠٢م، ط ٧، ص ٣٤-٣٥.

(١٥) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مصدر سابق، ص ٣٥.

(١٦) أدونيس: هو علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار أدونيس (يناير ١٩٣٠م)، شاعر سوري. انظر: <https://ar.wikipedia.org>.

(١٧) أدونيس، (١٩٧٨م)، الثابت والمتحول

الأمير)، مقال: عن الشعر والجنس والثورة، حوار ممتع مع نزار قباني، تاريخ التسجيل: ٢٨-٠٩-٢٠٠٥م. وانظر: الغامدي، سعيد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها- دراسة نقدية شرعية-، دار الأندلس الخضراء، ٢٠٠٣م، ط١، مجلد ٣، ص٢٠١٦.

(٣٥) انظر: المصدر السابق نفسه، ص٢٠١٦-٢٠٤٦.

(٣٦) أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، مصدر سابق، ص١٨١-١٨٢.

(٣٧) السامرائي، ماجد، الثقافة والحريّة (قراءة في فكر طه حسين)، دمشق/ الأهالي للطباعة، ١٩٩٦م، ط١، ص١٣٧.

(٣٨) حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، (د.ت)، ط٢، ص٣٩.

(٣٩) المسيري، عبد الوهاب، قضية تحرير المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، الجيزة/ نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠١٠م، ط٢، ص١١. وانظر: عمارة، محمد، تحرير المرأة بين الغرب والإسلام، القاهرة/ مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٩م، ط١، ص٣٧-٤٠.

(٤٠) انظر: الكردستاني، مثنى أمين، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر- دراسة نقدية إسلامية-، القاهرة/ دار القلم، ٢٠٠٤م، ط١، ص١٤٠.

وانظر: الزهراني، ندى بنت عطية بن راشد، مفهوم تحرير المرأة في الفكر الغربي -دراسة نقدية-، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤٣٤هـ - ١٤٣٥هـ)، ص٣٦-٣٧.

(٢٨) مجلة الهلال، العدد الأول، يونيه ١٩٢٨م، ص٩٤٨.

(٢٩) انظر: غارودي، روجيه، مستقبل المرأة، ترجمة محمود هاشم، دار الحوار للنشر، ١٩٨٥م، ط١، ص٤٨.

(٣٠) انظر: الزهراني، ندى بنت عطية، مفهوم تحرير المرأة في الفكر الغربي -دراسة نقدية-، مصدر سابق، ص٥١.

(٣١) انظر: الداوود، عبد الله بن محمد، هل يكذب التاريخ؟ مناقشات تاريخية وعقلية للقضايا المطروحة بشأن المرأة، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٨م، ط٣، ص٢٣٥-٢٣٦. وانظر: الأزرق، إبراهيم بن عبدالله، الاختلاط في التعليم النشأة والآثار، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢٩هـ، ط١، ص٢٠-٢٨، وفيه تاريخ الاختلاط وكيفية التدرج فيه، والأسباب الدافعة لهذا الاختلاط.

(٣٢) الداوود، عبد الله بن محمد، هل يكذب التاريخ؟، مصدر سابق، ص٢٣٦.

(٣٣) نزار قباني: شاعر دبلوماسي سوري.

(٣٤) قباني، نزار، أسئلة الشعر، موقع مكتبة بدرالدين محمد الأمير بلول (بدر الدين

التحرير والتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٤٦) انظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٢.

(٤٧) قسم المسيري العلمانية إلى قسمين: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، يقول: "والعلمانية الجزئية هي تلك التي انتشر مصطلحها وساد بين الناس معناها، ألا وهي: فصل الدين عن الدولة، أما العلمانية الشاملة فهي بمعنى: فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مُجمل حياة الإنسان" المسيري والعظمة: عبد الوهاب وعزيز، العلمانية تحت المجهر، دمشق/ دار الفكر، ٢٠٠٠م - ١٤٢١هـ، ط ١، ص ٧١-٧٢.

(٤٨) جاء في تعريفها أنها: "مصطلح أجني مُعَرَّب مأخوذ من (LIBERALISM) في الإنجليزية (LIBERALISME) بالفرنسية، وهي تعني التحررية. ويعود اشتقاقها إلى (LIBERTY) في الإنجليزية أو (LIBERTE) في الفرنسية، ومعناها الحرية، وهي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد". السلمي: عبد الرحيم بن صمايل، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، مركز التأصيل للدراسة والبحوث، ط ١، ٢٠٠٩م، الإصدار الثاني، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٠١. وانظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العالمي

(٤١) البسام، مضاي بنت سليمان، قضايا المرأة في الفكر الليبرالي العربي المعاصر - دراسة ونقد -، باحثات لدراسات المرأة، ٢٠١٧م، ط ١، ص ٢٠٩-٢١٠، وانظر: العسيري، إيمان بنت محمد، قضية تحرير المرأة في الغرب - أصولها الفلسفية وآثارها على العالم الإسلامي، باحثات لدراسات المرأة، ٢٠١٧م، ط ١، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٤٢) المرينسي، فاطمة، ما وراء الحجاب - الجنس كهندسة اجتماعية، المغرب/ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ط ٤، ص ١٨٨.

(٤٣) جبري، عبد المنعم، المرأة عبر التاريخ البشري الحضارات القديمة العبرانيون.... الإسلام، سوريا/ صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٣٠. ويتأكد هنا وجوب معرفة بطلان هذا الاعتقاد الوثني، فلا خالق إلا الله الواحد الأحد، وعبادة الأنثى ومبرراتها كلها زائفة لا أصل لها، وتآبها العقول السليمة وتردها الشريعة الإسلامية الحقة.

(٤٤) انظر: السعداوي، نوال، المرأة والجنس - ٢ - الأنثى هي الأصل، سوريا/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤م، ط ١، ص ١٩-٢٣. وانظر: المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير... والتمركز حول الأنثى، مصدر سابق، ص ٢٠-٢١.

(٤٥) المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين

- وغيرها من الناشرين، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ج١، ص٤٦١.
- (٤٩) انظر: ناهد، المرأة والإعلام في عالم متغير، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠١م، ط١، ص٢١. حبيب، زينب منصور، الإعلام وقضايا المرأة، دار أسامة، ٢٠١١م، ط١، ص١٠٥. عبدالمجيد، قدري علي، الإعلام وحقوق الإنسان قضايا فكرية ودراسة تحليلية وميدانية، دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠١٠م، ص١٨١.
- (٥٠) انظر: رمزي، ناهد، المرأة والإعلام في عالم متغير، ص٢٥-٢٦.
- (٥١) انظر: المشني، منال محمود، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامية (دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية الخاصة بحقوق المرأة)، عمان، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م، ص٢٢٤-٢٢٧.
- (٥٢) التشيؤ: تعرفه جماعة نساء نيويورك لمكافحة الإباحية الجنسية بأنه (عملية تفرض بها الفئة القوية هيمنتها، وتواصل بها الهيمنة على الفئة الأضعف من خلال تلقين فكرة كون الجماعة الضعيفة أدنى منها من الناحية الإنسانية، أو أنها شيء من الأشياء). انظر: جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية، ط١، ص٤٣١.
- (٥٣) أبو عيشة: منال جمال، دور وسائل الإعلام في دعم قضايا المرأة، الوراقون للنشر، بدون
- طبعة، (د.ت)، ص١٠١. وانظر كذلك: ص١٠٦-١٠٧، تحدثت فيه صاحبة الورقة النقاشية عن تجربة الدول النامية والدول المتقدمة.
- (٥٤) رمزي: ناهد، المرأة والإعلام في عالم متغير، ص١٦٨، وهذه الفقرات التي تشير إليها هي وثيقة الأمم المتحدة في حديثها عن حقوق المرأة.
- (٥٥) انظر: أبو عيشة: منال جمال، دور وسائل الإعلام في دعم قضايا المرأة، ص١٠٧. رمزي: ناهد، المرأة والإعلام في عالم متغير، ص١٦٩.
- (٥٦) انظر: البشر، بشر بن فهد، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ط١، ص٣٥-٤٤.
- (٥٧) انظر: ضيف الله، عالية أحمد، العنف ضد المرأة بين الفقه والمواثيق الدولية دراسة مقارنة، دار المأمون، (١٤١٣هـ- ٢٠١٠م) ط١، ص٣٠-٣٢. وانظر: المشني: منال محمود، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، ص٨١-٨٥. وانظر: عبدالمجيد، قدري علي، الإعلام وحقوق الإنسان، ص٧٤-٧٥، وانظر ص٨٢ من المصدر نفسه.
- (٥٨) الدوسري: محمود بن أحمد، التمايز العادل بين الرجل والمرأة في الإسلام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ، ط١، ص٤٠٣.

- (٥٩) العبد الكريم: فؤاد، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، مجلة البيان، ٢٠٠٥م، ط١، ص ٢٥.
- (٦٠) مصطفى، إبراهيم وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د.ت)، ج ٢، ص ٨٨١ مادة (مكن).
- (٦١) انظر، الرازي، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دمشق/ دار الفكر، ط ١٩٧٩م، ج ٥، ص ٣٤٣-٣٤٤، مادة (مكن).
- (٦٢) القاطرجي، نهى، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة، ص ١٢٦.
- (٦٣) انظر: السبيعي: خزنة بنت عبيد، مفهوم تمكين المرأة في الاتفاقيات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الدراسات العليا، رسالة ماجستير (١٤٣١-١٤٣٢هـ)، ص ١١.
- وانظر: القاطرجي، نهى بنت عدنان، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة، مصدر سابق، ص ١٢٥-١٢٦.
- (٦٤) خضر: أحمد إبراهيم، حقيقة مفهوم تمكين المرأة، شبكة الألوكة، مقالة، تاريخ ٢٠١٣/٤/٠٣م.
- (٦٥) سعداوي: عمرو عبد الكريم، الخصوصية الحضارية للمصطلحات، ملحق ١، بحث منشور في موقع اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، الرؤى النقدية، (د.ت).
- (٦٦) حافظ، فاطمة، تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠٨م، ط١، ص ١٠.
- (٦٧) البعلبكي، روجي ومنير، المورد الوسيط - مزدوج -، قاموس عربي - إنكليزي، دار العلم للملايين، ١٩٩٦م، ط١، ص ٢٣١.
- (٦٨) البعلبكي، منير، المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م، ط ٢، ص ٣١١.
- (٦٩) البعلبكي، منير، المورد، المصدر السابق نفسه، ص ٣١٠. وانظر: قاموس أكسفورد الحديث إنكليزي - إنكليزي - عربي، ١٩٩٩م، ط١، بنفس المعاني التي وردت في الحديث للمصطلحين.
- (٧٠) انظر: <http://www.almaany.com>.
- (٧١) الباني: ريم بنت خليف، التمكين الاجتماعي والاقتصادي للمرأة السعودية ودورها في التنمية من منظور التربية الإسلامية، باحثات لدراسات المرأة، ١٤٤٧هـ/ ٢٠١٦م، ط١، ص ٣٥.
- (٧٢) المصدر السابق نفسه، ص ٣٥.
- (٧٣) السيداوي: مصطلح يطلق على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٣٤/ ١٨٠ المؤرخ في ١٨/ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩م. وانظر: القاطرجي: نهى، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة، باحثات لدراسات المرأة، ص ١٢٨.

(٧٤) القاطرجي: نهى بنت عدنان، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة، مصدر سابق، ص ١٢٦.

(٧٥) انظر: الباني: ريم بنت خليف، التمكين الاجتماعي والاقتصادي للمرأة السعودية ودورها في التنمية من منظور التربية الإسلامية، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٧٦) الباني: ريم بنت خليف، التمكين الاجتماعي والاقتصادي للمرأة السعودية، المصدر السابق نفسه، ص ٤٧.

(٧٧) حافظ: فاطمة، تمكين المرأة الخليجية: جدل الداخل والخارج، مصدر سابق، ط ١، ص ١١.

(٧٨) انظر: السعداوي، نوال، المرأة والجنس (الأثنى هي الأصل)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ سوريا، ط ١، ١٩٧٤م، ص ١٩-٢٣.

(٧٩) هو النوع الاجتماعي، كما يعرفه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وهو مصطلح يشير إلى الخواص الاجتماعية في النشاطات كفرد في جماعة محددة، ولأن هذه الخواص هي سلوك وتصرفات يتم تعلمها، فهي قابلة للتغيير، ولأن المساواة متحققة بين الرجل والمرأة، أصبح يطلق عليه -النوع الاجتماعي- كمفهوم أنه عملية دراسة العلاقات المتداخلة بين الرجل والمرأة في المجتمع، تحدد هذه العلاقات وتحكمها عوامل مختلفة، اقتصادية واجتماعية وثقافية

وسياسية وبيئية عن طريق تأثيرها على قيمة العمل في الأدوار الإنجابية والإنتاجية والتنظيمية، التي يقوم بها الرجل والمرأة معاً، وعليه: إذا كان النوع الاجتماعي أداة للتحليل؛ فالفكر النسوي في جوهره أداة للتمكين. انظر: شكري: شيرين وأميمة أبو بكر، المرأة والجنس والغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٩٤. كمال، هالة، النوع الاجتماعي (الجنس): التنوع الثقافي والخصوصية الثقافية، بحث محكم، لم أقف له على تحريج لمصدره، وهو موجود على الشبكة العنكبوتية. القاطرجي، نهى، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة، مصدر سابق، ص ٢٩٥. (٨٠) غريب، روز، أضواء على الحركة النسوية، ص ٣٤.

(٨١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٤. (٨٢) غريب، روز، أضواء على الحركة النسائية المعاصرة - مقالات ودراسات -، مصدر سابق، ص ١٥.

(٨٣) هي منظومة فكرية، أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن، وهي بالأصل حركة سياسية تهدف إلى غايات اجتماعية، تتمثل في حقوق المرأة، وإثبات ذاتها ودورها في المجتمع. انظر: القاطرجي، نهى، معجم المصطلحات الدولية حول المرأة والأسرة،

العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية،
مصدر سابق، ص ٧٣-٧٤.
(٨٩) مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق
الإنسان، المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان،
مصر سابق، ص ١٢.
(٩٠) المصدر السابق نفسه، ص ١٣٤.
(٩١) انظر: مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق
الإنسان، المعاهدات الدولية الأساسية لحقوق
الإنسان مصدر سابق، ص ٤.
(٩٢) انظر: خصاونة، رندة، الدعوات المعاصرة
لتحرير المرأة وموقف القرآن الكريم منها،
مصدر سابق، ص ١٤٣.
(٩٣) المصدر السابق نفسه، ص ٤٣. وانظر:
خصاونة، رندة، الدعوات المعاصرة
لتحرير المرأة وموقف القرآن منها، مصدر
سابق، ص ١٣٤.
(٩٤) انظر: العبد الكريم، فؤاد، العدوان على
المرأة في المؤتمرات الدولية، ص ٥٩.
(٩٥) انظر: مفوضية الأمم المتحدة السامية
لحقوق الإنسان، المعاهدات الدولية لحقوق
الإنسان، مصدر سابق ص ٣.
(٩٦) الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على جميع
أشكال التمييز ضد المرأة، ص ١٠.
(٩٧) المصدر السابق نفسه، الفقرة الثامنة،
ص ١٠.
(٩٨) المصدر السابق نفسه، الفقرة الثامنة،
ص ١١.
(٩٩) انظر: خصاونة، رندة، الدعوات المعاصرة

مصدر سابق، ص ٢٩١. الخولي، يميني
طريف، النسوية وفلسفة العلم، الهيئة
العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م،
ص ١١.
(٨٤) انظر: خضر، أحمد إبراهيم، ماهية وأهداف
الحركة النسوية شبكة الألوكة،
www.alukah.net، مقالة بتاريخ ١/٥/
٢٠١٣م. وانظر: الخضري، أنور قاسم،
الحركة النسوية في اليمن، تاريخها وواقعها،
مصدر سابق، ص ٢٧. الكردستاني، مثنى،
حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر،
مصدر سابق، ص ١٥١.
(٨٥) انظر: العسيري، إيمان بنت محمد، قضية
تحرير المرأة في الغرب - أصولها الفلسفية
وآثارها على العالم الإسلامي - مصدر
سابق، ص ٤١.
(٨٦) الخضري، أنور قاسم، الحركة النسوية في
اليمن - تاريخها وواقعها -، مصدر سابق،
ص ٢٧-٢٨.
(٨٧) حمد: نورية علي، دراسة تمكين المرأة وسبل
تدعيم مشاركتها في التنمية بدول مجلس
التعاون، سلسلة الدراسات الاجتماعية
والعمالية، ٢٠٠٨م، العدد ٤٨، ط ١،
ص ٢٩.
(٨٨) انظر: مفوضية الأمم المتحدة السامية
لحقوق الإنسان، المعاهدات الدولية
الأساسية لحقوق الإنسان، مصدر سابق،
ص ١-٣. وانظر: العبد الكريم، فؤاد،

لتحرير المرأة وموقف القرآن منها، مصدر سابق، ص ١٤٨. وانظر: العبد الكريم، فؤاد، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، مصدر سابق، ص ٦٠.

(١٠٠) روس، كارين، المرأة والإعلام، ترجمة: أحمد عبد الوهاب، الدار الأكاديمية للعلوم، ٢٠١٠م، ط ١، ص ٧.

(١٠١) روس، كارين، المرأة والإعلام، المصدر السابق نفسه، ص ٩.

(١٠٢) انظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط ٧، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

أسلوب الاقتران وأثره في التفسير

د. خزامي محمد سلامه العيسى*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/١٠/١٤ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٦/١٠ م

ملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة أسلوبية زاخرة في القرآن الكريم، وهي أسلوب الاقتران، وأثره في الترجيح بين أقوال المفسرين، واشتمل البحث على مقدمة ومبحثين، جعلت المبحث الأول لبيان مفهوم الاقتران ومكانته وأنواعه، وجعلت المبحث الثاني لبيان نماذج تطبيقية لأسلوب الاقتران في كتاب الله وأثره في التفسير.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: أثبت البحث اشتمال النظم القرآني على أسلوب الاقتران المنتظم لاقتران التماثلات، والمتغيرات، والمتضادات، بين البحث انتباه بعض المفسرين إلى أسلوب الاقتران وأثره في تقديم بعض الأقوال المذكورة في كتب التفسير على بعض. أظهر البحث القيم الجمالية في أسلوب اقتران التماثلات، والمتغيرات، والمتضادات.

Abstract

The study aims at identifying a stylistic phenomenon in the Holy Qur'an which is the collocation and its impact on solving controversial issues found in exegeses. This study is composed of an introduction and two parts. The first part discusses the term collocation, its value, and its types. The second part discusses applied samples for collocation in the Holy Qur'an and its impact on interpretation. The findings proved the inclusion of the regular collocation in the Holy Qur'an as it tries to compare between synonyms, antonyms, and heterogeneity in which it activates thinking and deduction ability among interpreters. The study also showed aesthetic values in the method of synonyms, antonyms, and heterogeneity.

* أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية.

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، أنزله نوراً وهدى للعالمين، وجعله آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم، وتكفل بحفظه ويسر تلاوته، وجعله معجزة خالدة، والصلاة والسلام على البشير النذير، والسراج المنير محمد بن عبد الله عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة وأتم التسليم، أما بعد:

فقد اعتمد القرآن الكريم على أسلوب الاقتران في عدد من الموضوعات منها القصص والأخبار والأوامر والنواهي والأمثال، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۖ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ۖ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ۖ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢]، فتأمل كيف رسخ أسلوب القرآن بين هذه المتضادات الحقيقة العقدية (الإيمان والكفر لا يستويان) بأجلى صورها، وهي أن الحق والباطل لا يستويان، كما لا يستوي الأعمى والبصير، وكما لا تستوي الظلمات والنور، وكما لا يستوي الظل ولا الحرور، وكما أن الأحياء والأموات لا يستويان.

هذه دعوة للعقل والوجدان في النظر إلى هذا الحشد القرآني عبر أسلوب الاقتران بين هذه المتضادات لإقامة الموازنة بين الأشياء المتفاوتة، فقد قرن النظم الجليل بين: الأعمى ويقصد به (الكافر)، ومن أبعاده الجهل، والضلالة، وعدم الرؤية، وبين البصير، ويقصد به (المؤمن) ويعني به العلم، والهدى، ووضوح الرؤية، وقرن أيضاً بين الظلمات ويقصد بها الضلال، وبين النور ويقصد به الهداية، وقرن بين الظل والمراد به نعيم الجنة، وبين الحرور، والمراد به عذاب النار، وقرن بين الأحياء، والأموات، وهما المؤمنون، والكافرون^(١).

كل ضد من هذه الأضداد يعطي معان عميقة، فأشارت الآيات إلى رأس الأمر أولاً وهو الإيمان وضده الكفر، وإلى المؤمنين والكافرين ثانياً، وإلى مصير كل من الفريقين، ومستقر سعيهما فريق في الجنة وفريق في السعير.

قال الألوسي: "وما ألطف نظم هذه التمثيلات، فقد شبه المؤمن والكافر أولاً بالبحرين، وفضل البحر الأجاج على الكافر لخلوه من النفع، ثم بالأعمى والبصير، مستتبعا بالظلمات والنور، والظل والحرور، فلم يكتف بفقدان نور البصر حتى ضم إليه

فقدان ما يمدّه من النور الخارجي، وقرن إليه نتيجة ذلك العمى والفقدان، فكان فيه ترق من التشبيه الأول إليه، ثم بالأحياء والأموات ترق ثان، وأردف قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾^(٢).

قال ابن عاشور: أربعة أمثال للمؤمنين والكافرين، وللإيمان والكفر... وروعي في هذه الأشباه توزيعها على صفة الكافر والمؤمن، وعلى حالة الكفر والإيمان، وعلى أثر الإيمان وأثر الكفر، وقدم تشبيه حال الكافر وكفره على تشبيه حال المؤمن وإيمانه ابتداء لأن الغرض الأهم من هذا التشبيه وتفضييع حال الكافر ثم الانتقال إلى حسن حال ضده^(٣).

وأثرت أن يكون بحثي هذا في تجلية مفهوم أسلوب الاقتران عند المفسرين ومكانته في الأسلوب القرآني، وأثره في الكشف عن المعاني الراجحة من المعاني المرجوحة المبثوثة في كتب التفسير، ومن أوضح الشواهد القرآنية على أسلوب الاقتران إطلاق كلمة النجم - على النبات الذي لا ساق له - الواردة في قوله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٥-٦]، بدلالة اقترانه بالشجر الذي هو النبات الذي له ساق أولاً،

وثانياً لاقتران الشمس والقمر في الآية السابقة، ومقابلة العلويات (الشمس والقمر) بالسفليات (النجم والشجر) ثالثاً، فنعم الله تعالى على الإنسان تمتد من النجوم السماوية (الشمس والقمر) إلى النجم الأرضي، وهو النبات الذي لا ساق له، وهذا من لطف المقابلات في القرآن الكريم، لأنه يسري من التقابل الجزئي بين النجم السماوي، والنجم الأرضي، إلى التقابل الكلي بين السماء والأرض، باعتبارهما محلاً للنجوم السماوية والأرضية، ينبئ عن هذا السر التصريح بعد ذلك برفع السماء أولاً، ووضع الأرض للأنام ثانياً، وهذا هو مسلك كثير من المفسرين في معنى كلمة النجم في سورة الرحمن^(٤).

وفي العدول عن المقابلة في أسلوب الاقتران المذكور في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، حكمة سرية مبنية على نكتة أبيّة^(٥)، ففي الجملة الأولى لفظ الجلالة ﴿اللَّهُ﴾ مرفوع على الابتداء ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ وكان القياس في الجملة

أهداف البحث:

قصدت من البحث التوصل إلى
الأهداف الآتية:

- ١- إظهار جلاله النظم القرآني في تجلية الأسرار الكامنة في أسلوب الاقتران.
- ٢- تجلية المزيد من أسرار البلاغة القرآنية التي هي عمود إعجازه الظاهر في انسجامه وتطابقه.

- ٣- الوقوف على تبصر المفسرين وحكمتهم في تفسير القرآن الكريم، وذلك بذكر تقويتهم للأقوال الراجحة، وتضعيفهم للأقوال المرجوحة اعتماداً على أسلوب الاقتران.

منهج البحث:

- بنيت البحث على المناهج الآتية:
- أولاً:** المنهج الوصفي: وذلك ببيان مفهوم أسلوب الاقتران ومكانته وأنواعه في ضوء القرآن الكريم.
- ثانياً:** المنهج التحليلي: وذلك بتحليل الأقوال التفسيرية في الآيات القرآنية المشتملة على أسلوب الاقتران.
- ثالثاً:** المنهج النقدي: وذلك بنقد أقوال المفسرين المذكورة في الآيات القرآنية الكريمة، وتصنيفها إلى أقوال راجحة ومرجوحة، مع التعليل المصحح لذلك التصنيف.

الثانية أن يكون لفظ «الطَّلُغُوتُ» في صدر الجملة الثانية، ولكن النظم الجليل أثر المغايرة فجعل صدر الجملة الثانية «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّلُغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» فلأن الطاغوت لا يعادل بحال من الأحوال مع لفظ الجلالة «اللَّهُ» فطرد «الطَّلُغُوتُ» إلى آخر الجملة.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع في الأمور الآتية:

- ١- الوقوف على دور أسلوب الاقتران في الدراسة التفسيرية لكتاب الله المجيد.
- ٢- التحقق من التلائم والتطابق بين المعاني المرادة من الآيات القرآنية الكريمة بناء على أسلوب الاقتران.
- ٣- إثبات الانسجام بين دلالات أسلوب الاقتران في الآيات القرآنية التي تجمعها وحدة الموضوع.

أسباب اختيار الموضوع:

- من الأسباب التي دفعتني لدراسة هذا الموضوع ما يأتي:
- ١- بيان أثر أسلوب الاقتران في تنقية الأقوال الكثيرة المذكورة في كتب التفسير.
 - ٢- دراسة القول باحتمال النظم الجليل للمعاني الكثيرة التي يذكرها المفسرون.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في بيان أثر قاعدة من قواعد التفسير المعتبرة وهي أسلوب الاقتران في تنخيل الأقوال التفسيرية المذكورة في الآيات القرآنية الكريمة، واختزال التشعب في الأقوال المتكاثرة في كتب التفسير.

فجاءت هذه الدراسة لتجيب على جملة من الأسئلة، هي:

- ١- هل اتفقت كلمة المفسرين على الاعتداد بأسلوب الاقتران؟
- ٢- هل يختلف أسلوب الاقتران عند المفسرين عن دلالة الاقتران عند الأصوليين؟
- ٣- ما هي أهم أنواع الاقتران عند المفسرين؟

حدود الدراسة:

تقتصر الدراسة على تناول أسلوب الاقتران عند المفسرين.

الدراسات السابقة:

لا أدعي السبق في تناول هذا الأسلوب القرآني أسلوب الاقتران وأثره في التفسير، فهناك عدد من الدراسات العلمية التي تناولت أسلوب الاقتران، ولكن ما أدعيه لنفسي هو البحث في بعض أسرار القرآن الكريم في آيات بعينها، وهي الآيات المتناولة هنا، فالمنهج مطروق، ولكن التطبيق غير متوافر، وما وجدت من الدراسات المتعلقة

بموضوع الاقتران ما يأتي:

- ١- مطابقة أسماء الله الحسنى مقتضى المقام (الأسماء المقترنة)، نجلاء عبد اللطيف كردي، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ.

وهذه الرسالة تبحث في أسماء الله الحسنى المقترنة الجارية مجرى الأعلام في القرآن الكريم، بتقديم نماذج للمقامات التي تستدعي اسمين معينين من أسماء الله تعالى دون غيرهما من الأسماء، من خلال تحليل الشواهد تحليلًا بلاغيًا.

- ٢- الاقتران الثنائي بين أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم، فخري أحمد سليمان الجريسي، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، جمهورية العراق، ١٩٩٨م.

- ٣- اقتران الأسماء الحسنى في أواخر الآيات من سورة البقرة، حصرها، معانيها، مناسبتها، سليمان بن قاسم العيد، بحث نشر في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الرابع والثلاثون، ربيع الآخر، ١٤٢٢هـ.

- ٤- بلاغة الاقتران في القرآن الكريم، مريم بنت سليمان بن عبد الله العبيد، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣، ١٤٣٤هـ.

وهذه الدراسة وإن اشتركت مع بحثي في مجال الدراسة، فبحثي مشتمل على نماذج قرآنية لم تتطرق لها هذه الرسالة القيمة، جزى الله صاحبها خيراً، حيث قالت: "وكان منهجي في هذه الدراسة التي بعنوان: بلاغة الاقتران في القرآن الكريم، المنهج الاستقرائي لشواهد الاقتران في القرآن الكريم، فما غلب عليه الاقتران جعلته شاهداً، أما إن وجد اقتران في بعض المواضع، وكان الغالب عدم الاقتران لم أعدّه من الاقتران، واعتمدت أن تكون شواهد الاقتران ثلاث آيات فما فوق، فما جاء من اقتران في موضعين لم يكن مجال دراستي".

نعم النماذج التي تناولتها في بحثي لم تعدها الباحثة مريم بنت سليمان بن عبد الله العبيد من أسلوب الاقتران بدليل ما سطرته في مقدمة رسالتها كما نقلته عنها آنفاً.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهداف البحث، ومنهجه، وحدوده، والدراسات السابقة وخطته.

المبحث الأول: مفهوم الاقتران ومكانته وأنواعه.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الاقتران لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مكانة الاقتران في ضوء القرآن الكريم.

المطلب الثالث: أنواع الاقتران في ضوء القرآن الكريم.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لأسلوب الاقتران في القرآن الكريم وأثره في التفسير.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء بما يماثله في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء بما يخالفه من غير تضاد في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء بما يضاده في القرآن الكريم.

الخاتمة: وضمنتها نتائج البحث، ثم أتبعتها بقائمة المصادر والمراجع.

والله أسأل أن يوفقنا للسداد في جميع أقوالنا وأفعالنا، والفلاح في جميع غاياتنا ومقاصدنا إن ربي لطيف خبير.

المبحث الأول: لمفهوم الاقتران ومكانته وأنواعه.

المطلب الأول: مفهوم الاقتران لغة واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم الاقتران لغة:

قرن يقرن قرناً وقراناً و اقتراناً، ثلاثتها مصادر بمعنى واحد، جاء في مقاييس اللغة:

ويستعمل هذا الجذر اللغوي (ق ر ن)

في عدة معان هي:

الأول: الجمع المادي والمعنوي فيقال للجمع بين الشيئين أو الأمرين، ومنه نسك القران: بكسر القاف، هو الجمع بين العمرة والحج بإحرام واحد في سفر واحد^(٧).

الثاني: وصل الشيء بالشيء، ومنه قولهم: لموصول الحاجبين أقرن، أي مقرون الحاجبين.

الثالث: الشد والربط، ومنه: قرنت الأسرى بالوثاق، أي: شددت رباطهم قال الله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ [إبراهيم: ٤٩].

الرابع: المصاحبة، ومنه القرين للصاحب، والقرينة للزوجة قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ [النساء: ٣٨]^(٨).

والاقتران من المقارنة على وزن المفاعلة، وهي صفة تشير غالباً إلى اشتراك الشيئين أو الأمرين في جامع واحد.

ثانياً: مفهوم الاقتران اصطلاحاً:

بناء على ما تقدم من المعاني اللغوية لمادة (ق ر ن) في الاستعمال المعجمي، يمكن القول أن تعريف أسلوب الاقتران عند

«قرن» القاف والراء والنون أصلاً صحيحان: أحدهما: يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء يتأ بقوة وشدة. فالأول: قارنت بين الشيئين. والقران: الحبل يقرن به شيان. والقرن: الحبل أيضاً. والقرن: جعبة صغيرة تضم إلى الجعبة الكبيرة. والقرن في الحاجبين، إذا التقيا. وهو مقرون الحاجبين بين القرن. والقرن: قرنك في الشجاعة. والقرن: مثلك في السن. وقياسهما واحد، وإنما فرق بينهما بالكسر والفتح لاختلاف الصفتين. والقران: أن تقرن بين تمرتين تأكلهما. والقران: أن تقرن حجة بعمره. والقرون من النوق: المقرنة القادمين والآخرين من أخلافها. والقرون: التي إذا جرت وضعت يديها ورجليها معا. وقولهم: فلان مقرن لكذا، أي: مطبق له.

قال الله تعالى: ﴿وَتَقُولُوا سُبْحَنَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُّقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ١٣]؛ وهو القياس، لأن معناه أنه يجوز أن يكون قرنا له. والقرينة: نفس الإنسان، كأنهما قد تقارنا. ومن كلامهم: فلان إذا جاذبته قرينة بهرها، أي إذا قرنت به الشديدة أطاقها. وقرينة الرجل: امرأته. ويقولون: ساحتها قرينته وقرونته وقرونها، أي نفسه. والقارن: الذي معه سيف ونبل^(٦).

المفسرين، هو اجتماع الشيتين أو الأمرين في أمر واحد، بدون النظر إلى أثر ذلك الاجتماع في تساويهما في الحكم التكليفي^(٩)، كما هو مجال البحث عند الأصوليين^(١٠)، ونظر المفسرين للاقتران أعم من نظر الأصوليين له، فلا يشترط للاقتران بين الأشياء عند المفسرين دخول حروف النسق (العطف بينها).

فيقرن القرآن الكريم بين أشياء كثيرة منها: قرنه بين المؤمنين والكافرين، والأبرار والفجار، والعلويات والسفليات، والغنى والفقر، والمتعفف عن السؤال والتعرض للسؤال، والفلق والغسق، والكبائر والصغائر، والبشير والنذير وغيرها.

المطلب الثاني: مكانة الاقتران في ضوء القرآن الكريم.

يتبوأ أسلوب الاقتران مكانة رفيعة بين أساليب القرآن الكريم البلاغية، وذلك لما له من رسالة بيانية جلييلة، ففي القرآن الكريم علاقات اقترانية تقابلية بين شبكة من كلمات قرآنية، مثل: الجنة والنار، والنعيم والجحيم، والوعد والوعيد، والمؤمنين والكافرين، والأبرار والفجار، والجائز والمقتصد، والبشارة والنذارة، والرغبة والرغبة.

ويكشف الزركشي عن براعة أسلوب الاقتران لإبراز البهجة والرونق في قوله تعالى:

﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ [طه: ١١٨-١١٩]، حيث قال: "فائدة: قد يجيء نظم الكلام على غير صورة المقابلة في الظاهر، وإذا تؤمل كان من أكمل المقابلات، ولذلك أمثلة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ فقابل الجوع بالعري، والظما بالضحي، والواقف مع الظاهر ربما يحيل أن الجوع يقابل بالظما، والعري بالضحي، والمدقق يرى هذا الكلام في أعلى مراتب الفصاحة، لأن الجوع ألم الباطن، والضحي موجب لحرارة الظاهر، فاقترضت الآية جميع نفى الآفات ظاهرا وباطنا، وقابل الخلو بالخلو، والاحتراق بالاحتراق^(١١).

ويؤيد ابن عاشور كلام الزركشي حيث قال: "وقد قرن بين انتفاء الجوع واللباس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾، وقرن بين انتفاء الظما وألم الجسم في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾، لمناسبة بين الجوع والعري، في أن الجوع خلوّ باطن الجسم عما يقيه تألمه، وذلك هو الطعام، وأن العري خلوّ ظاهر الجسم عما يقيه تألمه، وهو لفح الحر، وقرص البرد؛ ومناسبة بين

الظماً، وبين حرارة الشمس، في أن الأول ألم حرارة الباطن، والثاني ألم حرارة الظاهر. فهذا اقتضى عدم اقتران ذكر الظماً والجوع، وعدم اقتران ذكر العري بألم الحر، وإن كان مقتضى الظاهر جمع النظيرين في كليهما، إذ جُمعُ النظائر من أساليب البديع في نظم الكلام بحسب الظاهر لولا أن عرض هنا ما أوجب تفريق النظائر^(١٢).

فقد اجتمع في هاتين الآيتين المطابقة الحقيقية للحال، مع جريان النظم فيهما على خلاف مقتضى الظاهر، بهذه الدقة التي لا تدرك ببادي الرأي للطاقة منزعها التي لا تليق بغير الله جل شأنه.

ومن الشواهد المهمة التي تبين أثر أسلوب الاقتران في الترجيح ما ذكره المفسرون في بيان المراد من تسوية البنان في قوله تعالى: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ ۖ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۖ﴾ ^(١) أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ ۖ ^(٢) بَلَىٰ قَدَرِينِ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۖ ^(٣) بَلَىٰ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرُ أَمَامَهُ ۖ ^(٤) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ ۖ [القيامة: ١-٦] فذكروا قولين: الأول: جمع الأصابع من جديد بعد الموت، فهي من آثار قدرة الله تعالى في الآخرة، وهو الظاهر من السياق الذي لا يجوز تجاوزه، الثاني: جعل الأصابع

مجموعة في الدنيا عقوبة للكافرين يجعلها كالحلف للبعير، ونسبه ابن عطية هذا قول إلى الجمهور، قال ابن عطية: "والقول الأول أخرى مع رصف الكلام، ولكن على هذا القول جمهور العلماء^(١٣)، ولذلك قال الشيخ عطية سالم: كل المفسرين على أن المعنى نجعل بنانه متساوية ملتحمة كخف البعير، أي: لا يستطيع أن يتناول بها شيئاً ولا يحسن بها عملاً. وهذا في الواقع لم نفهم له وجهها مع السياق، فهو وإن كان دالاً على قدرة الله وعجز العبد. ولكن السياق في إنكار البعث واستبعاده ومحجيء نظير ذلك في سورة يس، يرشد إلى أن سبحانه قادر بعد موت العبد وتلاشيهِ في التراب وتحول عظامه رميماً، فهو قادر على أن يعيده تماماً، كما أنشأه أول مرة، ومن ضمن تلك الإعادة أن يسوي بنانه، أي: يعدها وينشؤها كما كانت أول مرة، والعلم عند الله تعالى^(١٤).

ومع موافقة الباحثة لما رجحه الشيخ عطية سالم وما اعتمد عليه من سياق الآيات، فإنني لا أوافق في نسبة القول المرجوح لكل المفسرين، مع العلم أن ما رجحه الشيخ هو القول الذي اعتمده عدد من المفسرين، ومنهم: ابن عطية، والرازي، وأبي حيان، وابن كثير، والشوكاني، والقنوجي، وغيرهم^(١٥).

المطلب الثالث: أنواع الاقتران في ضوء القرآن الكريم.

هناك اعتباران على أساسهما يقسم أسلوب الاقتران:

الاعتبار الأول: أقسام الاقتران باعتبار جهة الموضوع.

وأقسام الاقتران بالنظر إلى الموضوع ثلاثة:

القسم الأول: باعتبار التضاد، وفيه يقترن الشيء بضده لفظاً ومعنى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حُلِيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاحِرَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [فاطر: ١٢]، فقد اشتملت الآية الكريمة على معنى كريم توصلت له الآية الجلييلة بخطوتين: مثل ضرب لبيان حال المؤمن والكافر: فشبه المؤمن بالبحر الحلو بوصفين: (عَذْبٌ) و (فُرَاتٌ) وهما معنيان متماثلان على طرز الترفي كقولهم: أسود حالك، أصفر فاقع، عالم نحير، وجواد فياض ثم قرن جل شأنه بعد ذلك البحر الحلو بما يضاده على الترتيب، بقوله: (مِلْحٌ) و (أُجَاجٌ)، فإذا كان الماء الفرات هو شديد الحلاوة، فإن الماء المالح الأجاج هو شديد الملوحة حتى وصلت

ملوحته إلى درجة المارة^(١٦).

القسم الثاني: باعتبار التغاير، وفيه يقترن الشيء بما يخالفه من غير تضاد ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠]، فقد قرن القول الكريم بين (الشر)، و (الرشد)، والشر والرشد لفظان متغايران، وذلك لأن ضد الشر الخير، وضد الرشد الغي، والخير الذي يشير إليه لفظ الشر ضمنا نظير الرشد قطعاً، والغبي الذي يشير إليه لفظ الرشد ضمنا نظير الشر قطعاً، فحصل من هذا الشكل الاقتراني أربعة ألفاظ^(١٧)، اثنان منطوقان هما الشر والرشد، واثنان مضموران هما الخير والغبي، وهذا هو الاحتباك.

القسم الثالث: باعتبار التماثل، وفيه يقترن الشيء بما يماثله ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فقد قرنت هذه الآية العظيمة بين كلمتين هما: (السنّة)،

و(النوم)، من باب قران النظير بالنظير، فكلمتا: السنة والنوم جميعا من باب الرقاد المضاد للحياة الدائمة والقيومية الكاملة، قال تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨]، وهنا قرن اللفظ بما يناقضه فاليقظة تناقض الرقود^(١٨).

الاعتبار الثاني: أقسام الاقتران باعتبار جهة العدد.

وأقسام الاقتران بحسب العدد ستة:

القسم الأول: الاقتران الأحادي وفيه يقترن المفرد بالمفرد، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، فقرنت الآية بين الفعلين المضارعين (تَبْيَضُّ) و(تَسْوَدُّ).

القسم الثاني: الاقتران الثنائي وفيه يقترن اثنان باثنين، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢]، فقرنت الآية الكريمة بين كلمتي: (فليضحكوا) و(قليلا) وبين كلمتي: (وليبكوا) و(كثيرا).

القسم الثالث: الاقتران الثلاثي وفيه يقترن ثلاثة بثلاثة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ

أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾^(١٩) وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا^(٢٠) وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى^(٢١) مِنْ نُطْقَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ [النجم: ٤٣-٤٦]، فقرنت الآية الكريمة بين ثلاث كلمات متضادة هي: (أَضْحَكَ) و(أَبْكَى)، و(أَمَاتَ)، و(أَحْيَا)، و(الذَّكَرَ)، و(الْأُنثَى).

القسم الرابع: الاقتران الرباعي وفيه يقترن أربعة بأربعة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى^(٢٢) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى^(٢٣) فَسَنِّيَرُهُ لِلْيُسْرَى^(٢٤) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى^(٢٥) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى^(٢٦) فَسَنِّيَرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ [الليل: ٥-١٠]، فقرنت الآية الكريمة بين أربع كلمات متضادة هي: (أَعْطَى) و(وَاتَّقَى)، و(وَصَدَّقَ)، و(الْيُسْرَى)، و(بَخِلَ)، و(وَاسْتَغْنَى)، و(كَذَّبَ)، و(الْعُسْرَى).

القسم الخامس: الاقتران الخماسي وفيه يقترن خمسة بخمسة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(٢٧) الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ

يُوصَلْ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ
الْخٰسِرُونَ» [البقرة: ٢٦-٢٧]، فقرنت
الآيتان الكريمتان بين خمس كلمات متضادة
هي: (الصغير) و(الكبير)^(١٩)، و(الذين
آمَنُوا)، و(الذين كفَرُوا)، و(يُضِلُّ)،
و(يَهْدِي)، و(يَنْقُضُونَ) و(مِيثَاقِهِ).
و(يَقْطَعُونَ) و(يُوصَلْ).

القسم السادس: الاقتران السداسي وفيه
يقترن ستة بستة، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبِّنَا
لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ
وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ
وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ
مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ
الْمَبَآئِ ۖ قُلْ أُوتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ
ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي
مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ
مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ
بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ١٤-١٥]، فقرنت
الآيتان الكريمتان بين ست كلمات هي:
(النِّسَاء) و(الْبَنِينَ)، و(الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ)
مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، و(الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ)،
و(الْأَنْعَامِ)، و(الْحَرْثِ)، و(الْجَنَّاتِ)
و(الْأَنْهَارِ). و(الْخُلُودِ) و(الْأَزْوَاجِ)،
و(التَّطْهِيرِ)، و(الرِّضْوَانِ مِنَ اللَّهِ)^(٢٠).

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لأسلوب
الاقتران في القرآن الكريم وأثره في التفسير.

المطلب الأول: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء
بما يماثله في القرآن الكريم.

النموذج الأول: الاقتران بين السيد والنبي
وبين الحصور.

ينظر إلى هذا الشاهد القرآني الكريم
من جهتين: الأولى: الاقتران بين السيد
والنبي وبين الحصور، الثانية: توسيط وصف
الحصور بين الوصفين السيد والنبي، كما في
قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي
فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا
بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ
الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩]، ذكر المفسرون
لكلمة ﴿وَحَصُورًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَسَيِّدًا
وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ أقوالاً مرددا
إلى معنيين:

الأول: أنه كان عتيقاً لا ماء له، وهذا مروي
عن ابن مسعود، وابن عباس، والضحاك.

الثاني: أنه كان لا يأتي النساء، مع تمكنه
من القدرة على ذلك، وهو قول قتادة،
والحسن^(٢١).

والذي يظهر جلياً للباحثة حقاً أن
معنى وصف النبي يحيى ﷺ بوصف

الخصور على زنة الفعول، وهي من صيغ المبالغة، هو القول الثاني القاضي بثبوت قدرة النبي الكريم ﷺ على إثبات النساء، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن تفسير الخصور بالقادر على إثبات النساء، هو المتبادر من السياق، لأنه سياق امتنان ومدح بكمال النعمة في وهب هذا الغلام ﷺ.

الثاني: أن تفسير الخصور بالقادر على إثبات النساء، هو الوجه الحقيقي بالقبول اعتماداً على أسلوب القران بين وصفه بالسيادة من جهة، ووصفه بالنبوة من جهة ثانية، وذلك بتوسيط وصف الخصور بين وصفين من صفات الكمال قطعاً، فوجب أن يكون وصف الخصور على منوال الثناء بالوصف الجميل.

الثالث: أن تفسير الخصور بالعَيْن، وهو الفاقد لقدرة الباءة، تفسير مناف لمقام النبوة، إذ هو من العيوب المنفرة عند النساء والرجال.

نقل الحافظ ابن كثير عن القاضي عياض قوله: أعلم أن ثناء الله تعالى على يحيى أنه كان «وَحْصُورًا» ليس كما قاله بعضهم: إنه كان هيوباً، أو لا ذكر له، بل قد أنكر هذا حذاق المفسرين ونقاد العلماء، وقالوا: هذه نقیصة وعیب ولا تلیق بالأنبياء،

عليهم السلام، وإنما معناه: أنه معصوم من الذنوب، أي لا يأتيها كأنه حصر عنها، وقيل: مانعا نفسه من الشهوات. وقيل: ليست له شهوة في النساء.

وقد بان لك من هذا أن عدم القدرة على النكاح نقص، وإنما الفضل في كونها موجودة ثم قمعها: إما بمجاهدة كعيسى أو بكفاية من الله عز وجل، كيحيى ﷺ. ثم هي حق من أقدر عليها وقام بالواجب فيها ولم تشغله عن ربه درجة علياء، وهي درجة نبينا محمد ﷺ الذي لم يشغله كثرتهم عن عبادة ربه، بل زاده ذلك عبادة، بتحسينهم وقيامه عليهم، واكتسابه لهم، وهدايته إياهم. بل قد صرح أنها ليست من حظوظ دنياه هو، وإن كانت من حظوظ دنيا غيره، فقال: (حب إليّ من دنياكم)^(٢٢) هذا لفظه. والمقصود أنه مدح يحيى بأنه حصور ليس أنه لا يأتي النساء، بل معناه كما قاله هو وغيره: أنه معصوم عن الفواحش والقاذورات، ولا يمنع ذلك من تزويجه بالنساء الحلال وغشيانهن وإيلادهن، بل قد يفهم وجود النسل له من دعاء زكريا المتقدم حيث قال: ﴿هَٰذَاكَ دَعَا زَكْرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: ٣٨]، كأنه قال: ولدا له ذرية ونسل

وعقب، والله سبحانه وتعالى أعلم^(٢٣).

[النبأ: ٣٥]، معنيين^(٢٤):

الثالث: أن تفسير الحُصُور بالقادر على الباءة هو الراجح في معنى هذا الوصف، وما يرشح هذا القول للقبول هو فاصلة الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾.

جاء في تفسير روح البيان: في قوله ﴿لَا لَعُوٌّ فِيهَا﴾ أي: في شربها حيث لا يتكلمون في أثناء الشرب بلغوا الحديث، وسقط الكلام...، ﴿وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ ولا تأثيم: ولا يفعلون ما يَأْثِمُ به فاعله أي: ينسب إلى الإثم لو فعله في دار التكليف من الكذب، والسب، والفواحش...، وإنما يتكلمون بالحكم وأحسن الكلام ويفعلون ما يفعله الكرام لأن عقولهم ثابتة غير زائلة^(٢٥).

والذي يظهر للباحثة أن معنى (اللَّعُو) في الآيتين الكريميتين، أقصد آية الطور، وآية النبأ يتناول معنييه: الساقط من الكلام الذي لا يعتد به، والباطل الفاحش من القول، وذلك لسببين:

الأول: أن تفسير اللغو بالحمل على

معنييه: الكلام الساقط، والباطل الفاحش، هو المتبادر اعتماداً على أسلوب الاقتران بين اللغو وبين التأثيم والكذب.

الثاني: أن تفسير اللغو بالكلام الساقط، والباطل الفاحش، هو المتفق مع نظائرها من الآيات القرآنية الكريمة، قال الشنقيطي: "فخمر الآخرة لا تحمل شاربها على الخبيث والهذيان، لأنها لا تؤثر في عقولهم بخلاف خمر الدنيا، فإن هم شربوها

فكلمة الصلاح تنضوي على معنيين: صلاح الباطن بالديانة، وصلاح الظاهر بصلاح الخلقة من العيوب، وقد أخذت هذه الإشارة من قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾^(٨٩) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩-٩٠].

النموذج الثاني: الاقتران بين اللغو وبين الإثم والكذب.

أن لكلمة اللغو معنيين: الأول: الكلام الساقط الذي لا يعتد به، الثاني: الكلام الباطل الآثم صاحبه، وقد ذكر بعض المفسرين لكلمة اللغو الواردة في قول الله تعالى: ﴿يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَعُوٌّ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ [الطور: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذْبًا﴾

وجع الرأس بسببها^(٢٦).

النموذج الثالث: الاقتران بين الكتاب وبين الميزان.

استعمل القرآن الكريم كلمة الميزان في معنيين: الأول: الميزان المادي الحسي، وهو ما توزن به الأشياء، الثاني: الميزان المعنوي، وهو ما توزن به القيم والأخلاق والسلوك، فمن شواهد المعنى الحسي للميزان قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا آلَ الْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَالِئِذَا مَدَّيْنِ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَنْفِقُونَ عَبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥]، ومن الشواهد القرآنية على المعنى المعنوي لاسم الميزان قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧]، وقوله

سكروا وطاشت عقولهم، فتكلموا بالكلام الخبيث والهديان، وكل ذلك من اللغو، والتأثيم: هو ما ينسبه فاعله إلى الإثم، فخمر الآخرة لا يأثم شاربها بشربها، لأنها مباحة له، فنعمم بلذتها كما قال تعالى: ﴿وَأَنهَرُ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ [محمد: ١٥]، ولا تحمل شاربها على أن يفعل إثماً بخلاف خمر الدنيا، فشاربها يأثم بشربها ويحملها لسكر على الوقوع في المحرمات كالقتل والزنا والقذف، وما تضمنته هذه الآية الكريمة من مخالفة خمر الآخرة لخمر الدنيا، جاء موضحاً في آيات أخر من كتاب الله كقوله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ۖ بَيضَاءُ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ۖ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزِفُونَ﴾ [الصفافات: ٤٥-٤٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ أي: ليس فيها غول يغتال العقول، فيذهبها كخمر الدنيا. ﴿وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزِفُونَ﴾: أي لا يسكرون، وكقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ۖ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ ۖ لَا يُصَدَّغُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ [الواقعة: ١٧-١٩]، وقوله: ﴿وَلَا يُنزِفُونَ﴾: أي لا يسكرون، وكقوله تعالى: ﴿لَا يُصَدَّغُونَ عَنْهَا﴾ أي: لا يصيبهم الصداع الذي هو

تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥].

قال ابن تيمية: "وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان - وذكر آيتي الشورى والحديد - والميزان قال كثير من المفسرين: هو العدل، وقال بعضهم: هو ما به توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل، وكذلك قالوا في قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧]، الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات، وتفرق بين المختلفات، وإذا أطلق لفظ الكتاب كما في قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، دخل فيه الميزان لأن الله تعالى بين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل، وهذا كلفظ الحكمة تارة يقرن بالكتاب كما في قوله: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وتارة يفرد الكتاب كقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى

عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١]، وإذا أفرد دخلت الحكمة في معناه، وكذلك في لفظ القرآن والإيمان قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وإذا أفرد لفظ القرآن فهو يدل على الإيمان كما أن الإيمان يدل على القرآن فهما متلازمان^(٢٧).

النموذج الرابع: الاقتران بين الاستقامة وبين الطريقة.

ذكر عدد من المفسرين في المراد من كلمة «الطَّرِيقَةُ» في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَغْنَوْا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: ١٦] معنيين: الأول: طريقة الكفر، الثاني: طريقة الإيمان^(٢٨).

والذي تجزم به الباحثة هو مذهب جمهور المفسرين قال الطبري: "يقول تعالى ذكره: وأن لو استقام هؤلاء القاسطون على طريقة الحق والاستقامة «لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» يقول: لوسعنا عليهم في الرزق، وبسطناهم في الدنيا^(٢٩).

وهو ما رجّحه ابن عطية من كون

الطريقة في الآية الكريمة هي طريقة الرشاد والإيمان، وذلك لسببين:

الأول: استعمال القرآن الكريم لكلمة الطريقة محلاة بال التعريف يدل على أنها الطريقة المعهودة في الاستعمال القرآني الكريم، فالطريقة هي الإيمان، ولذلك قال القرطبي: "والأول أشبه، لأن الطريقة معرفة بالألف واللام، فالأوجب أن تكون طريقته طريقة الهدى، ولأن الاستقامة لا تكون إلا مع الهدى"^(٣٠).

الثاني: أن تفسير الطريقة بالإيمان هو المتبادر، وذلك اعتماداً على أسلوب القران بين الطريقة والاستقامة، وكلاهما من الكلمات الدالة على المعاني الحسنة الكاملة.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء بما يخالفه من غير تضاد^(٣١).

ومن أمثلة هذا النوع من الاقتران ما يكثر في القرآن الكريم من القران بين الإيمان بالله وبين الإيمان باليوم الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّائِيْنَ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ [البقرة: ٨]، والقران بين طاعة الله وبين طاعة الرسول ﷺ، ومنه قوله تعالى: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلٰى

اللّٰهِ وَالرَّسُوْلَ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ [النساء: ٥٩]، والقران بين إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ومنه قوله تعالى: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوْا الصَّلٰوةَ وَءَاتَوْا الزّٰكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

النموذج الأول: الاقتران بين اللغو وكسب القلوب في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللّٰغْوِ فِيْ اٰيْمٰنِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، ذكر المفسرون لكلمة ﴿بِاللّٰغْوِ﴾ الواردة في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللّٰغْوِ فِيْ اٰيْمٰنِكُمْ﴾ أقوالاً ترجع إلى معنيين^(٣٢):

الأول: اللغو ما سقط من الكلام عند رجة الاعتبار، فهو الكلام الذي لا يعتد به. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْءٰنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ﴾ [فصلت: ٢٦]، يعني: الكلام الذي لا يفيد شيئاً ليشغلوا السامعين عنه، وقد رفع الله عز وجل المؤاخذه بالإطلاق في اللغو، فحقيقة اليمين اللاغية هي التي لا إثم فيها، ولا كفارة، والمؤاخذه في الإيمان هي بعقوبة

الآخرة في اليمين الغموس.

الثاني: اللغو كل كلام كان مذموماً، وباطلاً، فهو مأخوذ من قولهم: لغا فلان في كلامه إذا قال قبحاً، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تَسْمَعْ فِيهَا لَغِيَةً﴾ [الغاشية: ١١]، يعني: كلمة فاحشة قبيحة، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغَوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ [الواقعة: ٢٥]، على هذا المعنى، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ [القصص: ٥٥]، يعني: الكفر والكلام القبيح.

والذي يظهر للباحثة أن معنى ﴿بِاللَّغْوِ﴾ في الآية الكريمة هو الساقط من الكلام الذي لا يعتد به، وذلك لسببين:

الأول: أن تفسير اللغو بالسهو، والخطأ هو المعنى المتبادر اعتماداً على دلالة الاقتران بين اللغو وكسب القلوب، قال الكفوي: اللغو هو اسم لكلام لا فائدة فيه، وهو المراد في آية المائدة، وضد كسب القلب، وهو السهو كما في آية البقرة، بدليل التقابل في كل منهما^(٣٣)، فمعنى الآية: لا يؤاخذكم الله أصلاً بما لا قصد لكم فيه من الإيمان.

الثاني: أن تفسير اللغو بالسهو، والخطأ، هو الوجه الوجيه اعتماداً على التفسير بالمأثور،

وعليه حصل التوافق في تفسير آية المائدة مع آية البقرة، من ترك المؤاخذة باليمين اللاغية، والمؤاخذة على اليمين الغموس الباطلة، ولذلك قال أبو بكر الجصاص: لما قال الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، أبان بذلك أن لغو اليمين غير المعقود منها، لأنه لو كان المعقود هو اللغو لما عطفه عليه ولما فرق بينهما في الحكم في نفيه المؤاخذة بلغو اليمين، وإثبات الكفارة في المعقودة، ويدل على ذلك أيضاً أن اللغو لما كان هو الذي لا حكم له فغير جائز أن يكون هو اليمين المعقودة، لأن المؤاخذة قائمة في المعقودة وحكمها ثابت فبطل بذلك قول من قال إن اللغو هو اليمين المعقودة وأن فيها الكفارة^(٣٤).

وقال الألوسي: بناء على أن مقتضى هذه المؤاخذة بالغموس، لأنها من كسب القلب، وتلك تقتضي عدمها، لأن اللغو فيها خلاف المعقودة، وهي ما يحلف فيها على أمر في المستقبل أن يفعل ولا يفعل، لوقوعه في مقابلة قوله سبحانه: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فيتناول الغموس، وهو الحلف على أمر ماض متعمداً

لكذب فيه، ولغويته لعدم تحقق البر فيها الذي هو فائدة اليمين الشرعية، لأن الشافعي حمل: ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه، ولم يعكس لأن العقد مجمل يحتمل عقد القلب، ويحتمل ربط الشيء بالشيء، والكسب مفسر، ومن القواعد حمل المجمل على المفسر، وإذا حل عليه شمل الغموس، وكان اللغو ما لا قصد فيه، لا خلاف المعقودة إذ لا معقودة، فتتحد الآياتان في المؤاخذة على الغموس وعدم المؤاخذة على اللغو^(٣٥).

النموذج الثاني: الاقتران بين الحج والعمرة في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، اختلف المفسرون والفقهاء في حكم العمرة، أهي واجبة أم سنة مؤكدة؟

فذهب الحنفية والمالكية إلى أن حكم العمرة سنة مؤكدة^(٣٦)، وذهب الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية إلى أن حكم العمرة هو واجب مرة واحدة في العمرة، وذهب بعض الحنفية إلى أن حكمها فرض كفاية^(٣٧).

استدل الشافعي على قوله بوجود العمرة بعدة أدلة منها: الاعتماد على دلالة القرآن بين الحج والعمرة، قال الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ فقد جاء في كتاب الأئم: (والذي هو أشبه بظاهر القرآن، وأولى بأهل العلم عندي، وأسأل الله التوفيق أن تكون العمرة واجبة، فإن الله تعالى قرنهما مع الحج في قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(٣٨).

وقال الروياني: "فقرن العمرة بها فكانت واجبة للقران بينها في الأمر بهما - ثم نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله- (والذي نفسي بيده إنها لقريته في كتاب الله تعالى)^(٣٩).

واستدل الحنفية والمالكية بأدلة منها: حديث ضمام بن ثعلبة الذي أتى يسأل الرسول ﷺ عن الإيمان والشرائع، فبين له الإيمان، والشرائع، ولم يذكر له وجوب العمرة، فقال ضمام رضي الله عنه: (هل علي شيء غير هذا؟) فقال النبي ﷺ: (لا،

إلا أن تطوع^(٤٠).

والذي يظهر للباحثة أن حكم العمرة في الإسلام هو الوجوب كما هو مذهب الشافعية والحنابلة، وذلك لسببين:

الأول: أن حكم العمرة الوجوب هو المتبادر اعتماداً على دلالة الاقتران بين الحج والعمرة بالأمر بهما.

الثاني: أن حكم العمرة الوجوب هو الاحتياط في الديانة، لأنه من المستقر عند العلماء استحباب الخروج من اختلاف العلماء، إبراء للذمة، وأما حديث ضمام ففيه بيان أركان الإيمان، وأركان الإسلام، وليس فيه التعرض للواجبات.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية لاقتران الشيء بما يضاهاه.

النموذج الأول: الاقتران بين (المؤمنين والكافرين)، و(الأبرار والفجار)، و(الكرام البررة والكفرة الفجرة)

افتتح نماذج البحث بما افتتح الله به كتابه المجيد في صدر سورة البقرة من تقسيم الخلق حيال القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَا يَرْجُونَ عِذابَ اللَّهِ عَظِيمًا ۚ وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ هُدَىٰ رَبِّهِمْ لَا يَضَلُّونَ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۚ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن

قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۚ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۚ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۚ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۚ [البقرة: ١-٨].

قال ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٨]، "وقد قرنت الآيات فريقين: فريق أضمر الكفر وأعلنه، وهم من المشركين، كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، وفريق أظهر الإيمان وهو مخدع، وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، وإنما قطعت هاتاه الجملتان عن التي قبلها، لأن بينهما كمال الانقطاع، إذ الجمل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالين فبينهما الانقطاع لأجل التضاد، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسمين المذكورين قبله من سياق المقابلة^(٤١).

ومن الشواهد القرآنية التي يتعين حملها

على المؤمن والكافر تحديدا ما ذكره ابن عاشور عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠]، ومعنى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ﴾ يتبغي عملاً لأجل الآخرة، وذلك المريد: هو المؤمن بالآخرة، لأن المؤمن بالآخرة لا يخلو عن أن يريد الآخرة ببعض أعماله كثيراً كان أو قليلاً، والذي يريد حرث الدنيا مراد به: من لا يسعى إلا لعمل الدنيا بقرينة المقابلة بمن يريد حرث الآخرة، فتعين أن مريد حرث الدنيا في هذه الآية: هو الذي لا يؤمن بالآخرة، ونظيرها في هذا قوله تعالى في سورة هود: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ١٥ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطُلَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٥ - ١٦]، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾، وقوله في سورة الإسراء: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ١٧ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ

سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٨ - ١٩] (٤٢). والذي تراه الباحثة أن ما حملة ابن عاشور من تعين المؤمن والكافر هو الوجه الذي لا يجوز غيره، وذلك للأسباب الآتية: الأول: أن هذا الحمل هو المتفق مع سنن القرآن الكريم في إجراء القران بين الأضداد، ومنهما: المؤمن والكافر.

الثاني: أن هذا التفسير جار على وفق النظائر القرآنية في سورتي هود والإسراء.

الثالث: أن هذا الحمل هو المتفق مع سياق آية سورة الشورى نفسها حيث قطعت الآية بعدم وجود نصيب لمريد الدنيا في الآخرة، ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أن الكافر هو الذي ليس له في الآخرة إلا النار مؤبداً.

وما يجلي أثر أسلوب الاقتران في الموازنة بين أقوال أهل التفسير ما ذكره جمهور المفسرين في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنْ آلَاحِقٍ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ﴾ [الحديد: ١٦]، وجملة: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ﴾ والمعنى: أن كثيراً منهم تجاوزوا ذلك الحد من قسوة القلوب

فنبذوا دينهم، وبدلوا كتابهم وحرفوه، وأفسدوا عقائدهم فبلغوا حد الكفر، فالفسق هنا مراد به الكفر، والخروج عن حد كتابيهما بالكلية، والقول بهذا التعين جارٍ لقرينة أسلوب التقابل بين المؤمن والكافر^(٤٣).

ومما يتفرع عن الاقتران بين الأبرار والفجار في سورة المطففين القرآن بين النعيمين: المعنوي والمادي، والعذابين المعنوي والمادي، الوجه الرابع: أن أفضل نعيم الآخرة وأجله وأعلاه على الإطلاق هو النظر إلى وجه الرب عز وجل، وسماع خطابه كما في صحيح مسلم عن صهيب رضي الله عنه عن النبي ﷺ: (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويخرجنا من النار قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه)^(٤٤).

وإنما كان ذلك أحب إليهم، لأن ما يحصل لهم به من اللذة والنعيم، والفرح والسرور وقرّة العين فوق ما يحصل لهم من التمتع بالأكل والشرب والخور العين، ولا نسبة بين اللذتين والنعيمين البتة، ولهذا قال سبحانه وتعالى في حق الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ

رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾ [المطففين: ١٥-١٦]، فجمع عليهم نوعي العذاب: عذاب النار وعذاب الحجاب عنه سبحانه، كما جمع لأوليائه نوعي النعيم: نعيم التمتع بما في الجنة، ونعيم التمتع برؤيته^(٤٥).

والذي تراه الباحثة في هذا المقام أن كلام ابن القيم قد بلغ الغاية في الحسن والإتقان، فهو من بدائع علم التفسير، فقد بنيت سورة المطففين على التقسيم الثنائي، فبدأت أولا بتقسيم المكلفين إلى الفجار والأبرار، ثم انتقلت ثانيا لبيان عذاب الفجار وهو نوعان: العذاب المعنوي وهو الحجاب عن رب العالمين أسأل الله تعالى العافية والسلامة، العذاب المادي: دخول الجحيم والتصلية بها. ثم شرعت السورة الكريمة ببيان نعيمي أهل الجنة: النعيم المعنوي النظر إلى وجه الله الكريم جل جلاله، النعيم المادي من التلذذ بالأكل والشرب والخور العين.

قال ابن القيم: "ولقد هضم معنى الآية ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٣﴾ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ﴿٣٤﴾ هَلْ تُؤِيبُ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المطففين: ٣٤-٣٦]. من قال: ينظرون إلى أعدائهم يعذبون، أو ينظرون إلى قصورهم وبساتينهم، أو ينظر

بعضهم إلى بعض، وكل هذا عدول عن المقصود إلى غيره، وإنما المعنى: ينظرون إلى وجه ربهم ضد حال الكفار الذين هم عن ربهم لمحجوبون، وتأمل كيف قابل سبحانه ما قاله الكفار في أعدائهم في الدنيا، وسخروا به منهم بضده في القيامة، فإن الكفار كانوا إذا مر بهم المؤمنون يتغامزون ويضحكون منهم، ﴿وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ﴾ [المطففين: ٣٢]، فقال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤]، مقابلة لتغامزهم وضحكهم منهم ثم قال: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٣٥]، فأطلق النظر ولم يقيده بمنظور دون منظور، وأعلى ما نظروا إليه وأجله أعظمه هو الله سبحانه، والنظر إليه أجل أنواع النظر وأفضلها وهو أعلى مراتب الهداية، فقابل بذلك قولهم: إن هؤلاء لضالون فالنظر إلى الرب سبحانه مراد من هذين الموضعين، ولا بد إما بخصوصه، وإما بالعموم، والإطلاق، ومن تأمل السياق لم يجد الآيتين تحتملان غير إرادة ذلك خصوصاً أو عموماً^(٤٦).

ومن هذا الاقتران ما جاء في سورة عبس القرآن بين السفرة الكرام البررة وبين الكفرة الفجرة.

النموذج الثاني: الاقتران بين العلويات والسفليات (السماء والأرض) جرت سنن القرآن الكريم المطردة أنه لا يذكر المؤمنين إلا قرنه بذكر الكافرين، جرت سنن القرآن الكريم المطردة أنه لا يذكر المؤمنين إلا قرنه بذكر الكافرين.

من سنن القرآن الكريم المطردة أنه يقرن بين السماء والأرض باعتبارهما مثالا للعالمين العلوي والسفلي قال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ۝ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ ۝ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ۝ فَبِأَيِّ ءَالَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥-١٣].

ذكر المفسرون لكلمة النجم الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ معنيين: الأول: النجم السماوي. الثاني: النبات الذي لا ساق له^(٤٧).

والذي يظهر للباحثة ان المقصود من كلمة النجم هو النبات الذي لا ساق له، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن هذا المعنى هو المتبادر من كلمة النجم اعتماداً على أسلوب الاقتران بين

النجم بالشجر، وعليه تكون الآية الكريمة مشتملة على نوعي النبات الذي له ساق، والذي لا ساق له.

الثاني: أن هذا المعنى هو المتبادر من كلمة النجم اعتماداً على دلالة التقابل بين (الشمس والقمر) في الآية الخامسة، وبين (النجم والشجر) في الآية السادسة، هذا التقابل الذي تعد من مقابلة الأضداد، فنعم الله تعالى على الإنسان تجل عن العد والإحصاء، فهي تمتد من النجوم السماوية (الشمس والقمر) إلى النجم الأرضي، وهو النبات الذي لا ساق له، وهذا من ألطف المقابلات في القرآن الكريم، لأنه يسري من التقابل الجزئي بين النجم السماوي، والنجم الأرضي، إلى التقابل الكلي بين السماء، والأرض، باعتبارهما محلاً للنجوم السماوية والأرضية، ينبئ عن هذا التقابل الكلي التصريح بعد ذلك برفع السماء أولاً، ووضع الأرض للأنام ثانياً، وهذا هو مسلك جمهور المفسرين في بيان المراد من كلمة النجم في سورة الرحمن.

قال الطبري: اختلف أهل التأويل في معنى النجم في هذا الموضع، مع إجماعهم على أن الشجر ما قام على ساق، فقال بعضهم: عني بالنجم في هذا الموضع من النبات: ما نجم من الأرض، مما ينبت عليها،

ولم يكن على ساق مثل البقل... وقال آخرون: عني بالنجم في هذا الموضع: نجم السماء... وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: عني بالنجم: ما نجم من الأرض من نبت لعطف الشجر عليه، فكان بأن يكون معناه لذلك: ما قام على ساق وما لا يقوم على ساق يسجدان لله، بمعنى: أنه تسجد له الأشياء كلها المختلفة الهيئات من خلقه، أشبه وأولى بمعنى الكلام من غيره. وأما قوله: (وَالشَّجَرُ) فإن الشجر ما قد وصفت صفته قبل. وبالذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل^(٤٨).

قال الألوسي في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ والمراد بالنجم النبات الذي ينجم أي: يظهر ويطلع من الأرض ولا ساق له، وبالشجر النبات الذي له ساق، وهو المروى عن ابن عباس، وابن جبير، وأبي رزين؛ والمراد بسجودهما انقيادهما له تعالى فيما يريد بهما طبعاً، والجمهور على تفسير النجم بما سمعت أولاً، قبل: لأن اقترانه بالشجر يدل عليه، وإن كان تقدم ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُحْسِبَانِ﴾ [الرحمن: ٥]، يتوهم منه أنه بمعناه المعروف ففيه تورية ظاهرة^(٤٩).

والذي يظهر للباحثة هو ما اختاره جمهور المفسرين، من حمل النجم على معناه

الأرضي من النباتات، ولم أر حمل النجم على معنيه معا (السمائي والأرضي) كما ذهب إليه البقاعي بقوله: "فأتبعهما حضور ما هو للأرض كالكواكب للسماء في الزينة، والنفع والضرب، والصغر والكبر، والكثرة والقلة من النبات مقدماً صغاره لعموم نفعه، وعظيم وقعه بأن من أكثر الأقوات لجميع الحيوان، والملابس من القطن، والكتان، وغير ذلك من عجيب الشأن، معبراً بما يصلح لبقية الكواكب فقال: ﴿وَالنَّجْمُ﴾ أي: جميع الكواكب السماوية، وكل نبت ارتفع من الأرض، ولا ساق له من النبات الأرضية، التي هي أصل قوام الإنسان، وسائر الحيوان ﴿وَالنَّجْمُ﴾ وكل ما له ساق ويتفكه به أو يقتات^(٥٠).

وقد رجح ابن عاشور عدم حمل المشترك اللفظي على معنيه، وهو القائل في مقدمة تفسيره القيم: بأن جميع احتمالات الآي الكريمة مرادة تكثيراً لمعاني النظم الجليل، قال: "وهو انتقال من الامتنان بما في السماء من المنافع إلى الامتنان بما في الأرض، وجعل لفظ ﴿وَالنَّجْمُ﴾ واسطة الانتقال لصلاحيته لأنه يراد منه نجوم السماء وما يسمى نجماً من نبات الأرض كما يأتي. وعطفت جملة ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾".

ولم تفصل فخرجت من أسلوب تعداد الأخبار إلى أسلوب عطف بعض الأخبار على بعض لأن الأخبار الواردة بعد حروف العطف لم يقصد بها التعداد إذ ليس فيها تعريض بتوبيخ المشركين، فالإخبار بسجود النجم والشجر أريد به الإيقاظ إلى ما في هذا من الدلالة على عظيم القدرة دلالة رمزية، ولأنه لما اقتضى المقام جمع النظائر من المزاوجات بعد ذكر الشمس والقمر، كان ذلك مقتضياً سلوك طريقة الوصل بالعطف بجامع التضاد.

وجعلت الجملة مفتوحة بالمسند إليه لتكون على صورة فاتحة الجملة التي عطفت هي عليها. وأتي بالمسند فعلاً مضارعاً للدلالة على تجدد هذا السجود وتكرره على معنى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا لَّهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥]. والنجم يطلق: اسم جمع على نجوم السماء قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: ١]

ويطلق مفرداً فيجمع على نجوم، قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَيَّحَهُ وَادَّبَرَ النَّجُومَ﴾ [الطور: ٤٩]، وعن مجاهد تفسيره هنا بنجوم السماء. ويطلق النجم على النبات والحشيش الذي لا سوق له فهو متصل بالتراب. وعن

ابن عباس تفسير النجم في هذه الآية بالنبات الذي لا ساق له. والشجر: النبات الذي له ساق وارتفاع عن وجه الأرض. وهذان ينتفع بهما الإنسان والحيوان. فحصل من قوله: ﴿وَالْتَجَمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ بعد قوله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُحْسِبَانِ﴾ قريتان متوازيتان في الحركة والسكون وهذا من المحسنات البديعية الكاملة.^(٥١)

النموذج الثالث: الاقتران بين الغنى والفقر، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ۚ ﴿١٣﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ۚ ﴿١٤﴾ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۚ ﴿١٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ۚ ﴿١٦﴾ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ ۚ ﴿١٧﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ۚ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ٤٣-٤٨].

ذكر المفسرون لكلمة «وَأَقْنَى» في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَىٰ وَأَقْنَى﴾ أقوالاً ترجع إلى معنيين^(٥٢):

الأول: القنية، وهي زيادة على الغنى، وتختص القنية بأصول المال الزائدة على الكفاية، فهي ما يبقى ويدوم من الأموال ببقاء نفسه، أو أصله كالرياض، والحيوان والبناء، وإفراد ذلك بالذكر، لأن القنية أنفس الأموال وأشرفها، فالآية الكريمة جارية على أسلوب الترقى من الغنى إلى الاقتناء.

الثاني: الفقر، وهي إزالة القنية التي تختص

بأصول المال الزائدة على الكفاية، فالهمزة الداخلة على فعل الإقناء للسلب كما في (أشكى)، والآية الكريمة جارية على أسلوب القران بين الغنى والفقر، مراعاة للمزاوجة بين الأضداد السابقة، (أضحك) (وأبكى)، و(أمات) (وأحيا)، و(الذكر) (والأنثى).

والذي يبدو للباحثة من معنى الفعل «وَأَقْنَى» هو معنى أفقر بإزالة القنية، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن هذا المعنى هو المتبادر من الفعل «وَأَقْنَى» اعتماداً على أسلوب الاقتران بين أغنى وأفقر جرياً على القران بين المتضادات.

الثاني: أن هذا المعنى هو المتبادر من الفعل «وَأَقْنَى» فهو سبحانه المغني والمفقر اعتماداً على أسلوب القران الكلي بين (أضحك) (وأبكى) و(أمات) (وأحيا)، و(الذكر) (والأنثى). وهذا من اللفظ الاقترانات في القرآن الكريم، لأنه يسري من التقابل الجلي بين (أضحك) (وأبكى)، و(أمات) (وأحيا)، و(الذكر) (والأنثى). إلى التقابل الخفي بين (أعنى) (وأقنى).

الثالث: أن تفسير كلمة «وَأَقْنَى» في سورة النجم بأفقر هو المتفق مع تفسير (أقنى) بـ (أرضى) المروي عن ابن عباس، وتحقيقه كما قال الإمام الألوسي: أنه جعل له قنية

من الرضا، والطاعة، وذلك أعظم القنائين،
ولله تعالى در من قال:

هل هي إلا مدة وتنقضي

ما يغلب الأيام إلا من رضى^(٥٣)

"وقال ابن عباس: ﴿وَأَقْنَى﴾ قنّع، والقناعة
خير قُنْيَةٍ، والغنى عرض زائل، فَلِلَّهِ دَرَابِنُ
عباس^(٥٤)."

الرابع: أن تفسير كلمة (أقنى) في سورة
النجم بأفقر هو المتفق مع نظائر هذه الآية
الكريمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ
لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا
بَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٣٠]، قال ابن عاشور
رحمه الله تعالى: "ومعنى (وَأَقْنَى) جعل غنياً،
أي: أعطى ما به الغنى، والغنى التمكن من
الانتفاع بما يجب الانتفاع به، ويظهر أن
معنى ﴿وَأَقْنَى﴾ ضد معنى ﴿أَغْنَى﴾ رعباً
لنظائره التي زاوجت بين الضدين من قوله:
﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَصْحَكَ وَأَبْكَى﴾^(٥٥)، ﴿وَأَنَّهُ هُوَ
أَمَاتَ وَأَحْيَا﴾^(٥٦)، ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ
وَالْأُنثَى﴾^(٥٧)، ولذلك فسر ابن زيد والأخفش
وسليمان التميمي بمعنى أَرْضَى^(٥٥)."

وقال إسماعيل حقي: أو معنى ﴿وَأَقْنَى﴾
أَرْضَى، وتحقيقه جعل الرضى له قنية،
والأوفق لما تقدمه من الآي المشتملة على

مراعاة صنعة الطباق أن يحمل على معنى
أفقر على أن تكون الهمزة في أقنى للإزالة
كما قاله سعدى المفتى^(٥٦).

النموذج الرابع: الاقتران بين المتعفف
والسائل (القانع والمعتز).

قال الله تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ
مِنْ شَعْتِيرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَأَذْكُرُوا أَسْمَ
اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا
مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا
لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦]، ذكر
المفسرون لكلمة «الْقَانِعَ» في قوله تعالى:
﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ أقوالاً
ترجع إلى معنيين^(٥٧):

الأول: القانع مشتق من القناع والقناعة،
فهو الذي يقنع بما عنده، فلا يسأل الناس
شيئاً، قال الراغب: "وقال بعضهم: أصل
هذا لكلمة من القناع، وهو ما يغطي به
الرأس، فقنع أي: لبس القناع ساتراً لفرجه،
كقوله: خفى أي: لبس الخفاء، وقنع إذا
رفع قناعه كاشفاً رأسه بالسؤال^(٥٨)."

الثاني: القانع: السائل؛ مشتق من أقنع بيده إذا
رفعها للسؤال، قال الراغب: «وَالْمُعْتَرَّ» وهو
المعتز للسؤال، يقال: عره، يعره، واعتز
والعر، الجرب الذي يعر البدن أي يعترضه،

ومنه قيل للمضرة: معرة تشبيها بالعر الذي هو الجرب، قال تعالى: ﴿فَتُصِيبُكُم مِّنْهُمْ مَّعَرَةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الفتح: ٢٥].

والذي يبدو للباحثة أن معنى كلمة «الْقَانِع» هو المتعفف عن السؤال، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن هذا المعنى هو المتبادر من كلمة «الْقَانِع» في سورة الحج هو المتعفف عن السؤال، اعتماداً على أسلوب الاقتران بين «الْقَانِعِ وَالْمُعْتَرِّ» جرياً على التضاد، وهو اختيار الألوسي^(٥٩).

الثاني: أن تفسير (الْقَانِع) بالمتعفف عن السؤال، متفق مع مذهب جمع من العلماء إلى أن الأضحية تُجزأ ثلاثة أجزاء: فثلث لصاحبها يأكله منها، وثلث يهديه لأصحابه، وثلث يتصدق به على الفقراء؛ فالهدية لأهل القناعة، والصدقة لأهل الاعتار^(٦٠).

الثالث: أن تفسير (الْقَانِع) بالمتعفف عن السؤال، تفسير وجيه ويرجح أنه عطف «وَالْمُعْتَرِّ» على «الْقَانِعِ» فدل العطف على المغايرة، ولو كان اللفظان بمعنى واحد لما عطف عليه، كما لم يعطف في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْبَاسَ الْفَقِيرِ﴾ [الحج: ٢٨]

النموذج الخامس: الاقتران بين الحر والعبد والأمة المؤمنة والحررة المشركة.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَآئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَبَيَّنَّ ءَايَاتِهِ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ذكر المفسرون لكلمة «وَلَآئِمَّةٌ» في قوله تعالى: ﴿وَلَآئِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ قولين:

الأول: أن الأمة بمعنى المملوكة، وهو قول الأكثرين^(٦١)، فيكون المعنى: ولنكاح أمة مؤمنة خير من نكاح حررة مشركة.

الثاني: أن الأمة المرأة، وإن لم تكن مملوكة، كما يقال: هذه أمة الله، وهذا قول الضحاك، والأول أصح^(٦٢).

والذي يبدو للباحثة أن معنى كلمة (الأمة) هو المعنى الأول، وهو الذي اختاره ابن الجوزي ونسبه لجمهور المفسرين، وذلك اعتماداً على دلالة القرآن بين (الأمة المؤمنة) والحررة المشركة) أولاً، وثانياً: للقران بين (العبد المؤمن)، و(الحر المشرك).

قال ابن عاشور: "وقوله: ﴿وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ﴾ تنبيه على دناءة المشركات، وتحذير من تزوجهن، ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب، أو جمال، أو مال، وهذه طرائق الإعجاب في المرأة المبالغ عليه بقوله: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾، وأن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة، فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة، فالأمة هنا هي المملوكة، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله: ﴿وَلَأَمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ﴾، فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيراً من كل مشركة، فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التي يقتضيها السياق، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة، فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون، ولقوله: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء، وفي الأمة المؤمنة منافع دينية، وفي الحرة المشركة منافع دنيوية، ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين، فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استثناساً^(٦٣).

النموذج السادس: الاقتران بين الفلق والغسق (الليل والنهار)

قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾^(٦٤) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ^(٦٥) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ^(٦٦) [الفلق: ١-٣]، ذكر المفسرون لكلمة (غَاسِقٍ) في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ خمسة أقوال:

الأول: أنه القمر، روت عائشة قالت: نظر رسول الله ﷺ إلى القمر، فقال: (استعيذي بالله من شره فإنه الغاسق إذا وقب)^(٦٤).

الثاني: الغاسق: القمر إذا كسف فاسودَّ، ومعنى (وَقَبَ) دخل في الكسوف.

الثالث: أنه النجم، روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

الرابع: أنه الليل، قاله ابن عباس، والحسن، ومجاهد، والقرظي، والفراء، وأبو عبيد، وابن قتيبة، والزجاج. ومعنى (وَقَبَ) دخل في كل شيء فأظلم. و(الغسق) الظلمة.

الخامس: أنه الشرا إذا سقطت، وكانت الأسقام، والطواعين تكثر عند وقوعها، وترتفع عند طلوعها، قاله ابن زيد^(٦٥).

والذي يظهر للباحثة أن معنى ﴿غَاسِقٍ﴾ هو الليل، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أن تفسير الغاسق بالليل هو المتبادر اعتماداً على دلالة الاقتران بين الفلق والغسق، فالظلمة في الآية الكريمة أنسب

بالاستعاذة من الشر الذي في محله الليل غالباً، ولهذا يستعيز العبد برب الفلق الذي هو الصبح، والنور، من شر غاسق الذي هو محل للظلمة، فناسب الوصف المستعاذ به للوصف المستعاذ منه^(٦٦).

الثاني: أن تفسير الغاسق بالليل هو المنسجم مع التفسير بالمأثور، وهو أصح طرق التفسير، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، وحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها لا ينافي هذا القول.

الثالث: أن تفسير الغاسق بالليل هو المتفق مع المشهور من لغة العرب، قال ابن القيم: "وأيضاً فإن اللغة لا تساعد على هذا، فلا نعلم أحداً قال: الغاسق القمر في حال خسوفه، وأيضاً فإن الوقوب لا يقول أحد من أهل اللغة أنه الخسوف، وإنما هو الدخول من قولهم: وقيت العين إذا غارت، ومنه الوقب للثقب الذي يدخل فيه المحور، وتقول العرب: وقب، يقب، وقوبا إذا دخل"^(٦٧).

النموذج السابع: الاقتران بين الكبائر والصغائر.

قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا

تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١]، اختلف العلماء في تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر، فذهب الجمهور إلى القول بإثبات تقسيم الذنوب إلى الكبائر، والصغائر، واختار فريق عدم انقسام المعاصي إلى الكبائر، والصغائر، قائلين: إن المعاصي كلها في حق الله تعالى كبائر، لأن المنظور إليه في المعاصي هو جلالة من خولف أمره سبحانه وتعالى، لا المعصية نفسها.

والذي يظهر للباحثة هو القول بانقسام المعاصي إلى كبائر، وصغائر، وذلك للأسباب الآتية:

الأول: دلّت إضافة ﴿كَبَائِرَ﴾ إلى ﴿مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ على أن المنهيات قسمان: كبائر، ودونها، وهي التي تسمى الصغائر.

الثاني: دل البناء الشرطي للآية الكريمة، على تقسيم المعاصي إلى كبائر، وصغائر، وبيانه: أنه علق على اجتناب الكبائر تكفير الصغائر، جرياً على أسلوب الاقتران الشرطي.

الثالث: أن أسلوب القران بين كبائر الذنوب وصغائرها وارد في آيات تناظر آية سورة النساء، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعٌ مُغْفِرٌ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنْ

الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴿النجم: ٣٢﴾، فسمي الكبائر فواحشاً وسمي قريتها اللمم.

قال ابن عاشور: "ثبت بذلك أن المعاصي عند الله قسمان: معاص كبيرة فاحشة، ومعاص دون ذلك يكثر أن يلم المؤمن بها... وأحسن ضبط الكبيرة قول إمام الحرمين: هي: كل جريمة تؤذن بقلة اكرثا مرتكبها بالدين وبضعف ديانتة. ومن السلف من قال: الذنوب كلها سواء إن كانت عن عمد. وعن أبي إسحاق الإسفرائيني أن الذنوب كلها سواء مطلقاً، ونفى الصغائر. وهذان القولان واهيان لأن الأدلة شاهدة بتقسيم الذنوب إلى قسمين، ولأن ما تشتمل عليه الذنوب من المفاصد متفاوت أيضاً، وفي الأحاديث الصحيحة إثبات نوع الكبائر وأكبر الكبائر.

ويترتب على إثبات الكبائر والصغائر أحكام تكليفية: منها المخاطبة بتجنب الكبيرة تجنباً شديداً، ومنها وجوب التوبة منها عند اقترابها، ومنها أن ترك الكبائر يعتبر توبة من الصغائر، ومنها سلب العدالة عن مرتكب الكبائر، ومنها نقض حكم القاضي المتلبس بها، ومنها جواز هجران

المتجاهر بها، ومنها تغيير المنكر على المتلبس بها. وتترتب عليها مسائل في أصول الدين: منها تكفير مرتكب الكبيرة عند طائفة من الخوارج، التي تفرق بين المعاصي الكبائر والصغائر واعتباره منزلة بين الكفر والإسلام عند المعتزلة، خلافاً لجمهور علماء الإسلام. فمن العجائب أن يقول قائل: إن الله لم يميز الكبائر عن الصغائر ليكون ذلك زاجراً للناس عن الإقدام على كل ذنب، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة، هكذا حكاه الفخر في التفسير، وقد تبين ذهول هذا القائل، وذهول الفخر عن رده، لأن الأشياء التي نظروا بها ترجع إلى فضائل الأعمال التي لا يتعلق بها تكليف فإخفاؤها يقصد منه الترغيب في توخي مظانها ليكثر الناس من فعل الخير، ولكن إخفاء الأمر المكلف به إيقاع في الضلالة، فلا يقع ذلك من الشارع^(٦٨).

ومن هذا الاقتران ما جاء في سورة القيامة القران بين صدق وكذب، قال الله تعالى: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ۖ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ۖ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ يَتَمَطَّى﴾ [القيامة: ٣١-٣٣]، ذكر المفسرون

للفعل ﴿فَلَا صَدَقَ﴾ معنيين: الأول: هو من الصدق والتصديق، والمراد أن الموصوف بالآيات الكريمة هو مكذب لرسالة النبي محمد ﷺ.

الثاني: هو مشتق من الصدقة والتصدق، قال ابن عطية: "والأول أصوب" (٦٩).

والذي تجزم به الباحثة هو قول الجمهور في اشتقاق هذا الفعل، فهو من التصديق وليس من التصديق ولذلك قال ابن عاشور: "وفعل ﴿صَدَقَ﴾ مشتق من التصديق، أي: تصديق الرسول ﷺ والقرآن وهو المناسب لقوله: ﴿وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾، والمعنى: فلا آمن بما جاء به الرسول ﷺ.

وبعض المفسرين فسر ﴿صَدَقَ﴾ بمعنى أعطى الصدقة، وهو غير جار على قياس التصريف، إذ حقه أن يقال: تصدق، على أنه لا يساعد الاستدراك في قوله: ﴿وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾ وعطف ﴿وَلَا صَلَّى﴾ على نفس التصديق تشبيها له بأن حاله مبائن لأحوال أهل الإسلام. والمعنى: فلم يؤمن ولم يسلم" (٧٠).

ومن هذا الاقتران أيضا ما جاء في سورة المائدة من وصف الرسول محمد ﷺ بوصفي البشير والنذير، قال الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ

لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩]، فوصف الرسول محمد ﷺ بوصف البشير على وزن (فعليل) تأتي بمعنى فاعل، ومعنى مفعول، فهو ﷺ مبشر للمؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا، ومبشر به من الرسل قبله ﷺ، قال الله تعالى على لسان المسيح عيسى ابن مريم: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَءِيلَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [الصف: ٦]، أما وصفه ﷺ بالنذير، فلا يحتمل معناه إلا اسم الفاعل فهو المنذر للكافرين من عذاب شديد، ولا يجوز أن يكون معنى النذير بمعنى اسم المفعول لمجافاته لمقام النبوة الجليل.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد هذا التطواف والتدبر في أسرار أسلوب الاقتران في القرآن الكريم بغية الوقوف على المزيد من الجمال وأسراره المتنوعة في النظم القرآني العزيز الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الترداد، يجمل بي أن أسجل أهم نتائج البحث،

وهي على النحو الآتي:

١- بين البحث أثر أسلوب الاقتران في تقديم بعض الأقوال المذكورة في كتب التفسير على بعض.

٢- أثبت البحث احتواء النظم القرآني على المعاني الأولية والثانوية في اقتران المتماثلات، والمتغيرات، والمتضادات.

٣- أظهر البحث القيم الجمالية في أسلوب اقتران المتماثلات، والمتغيرات، والمتضادات.

والله أسأل أن يتقبله بقبول حسن، وأن يجعل من قليله كثيرا واسعا، إن ربي شكور حلیم، وصلى الله وسلم وبارك على سيد الخلق، وخليل الحق نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا مزيدا إلى يوم الدين، وآخر دعواي ﴿إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

الهوامش:

(١) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، السعودية، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج٧، ص١٤٩-١٥٠.

(٢) الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود ابن عبد الله البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)،

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج٢٢، ص١٨٦.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج٢٢، ص٢٩٢.

(٤) انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ج٢٢، ص١٢. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق وتعليق: الرحالة الفاروق، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، السيد عبد العال السيد إبراهيم، محمد الشافعي الصادق الحناني، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ج٥، ص٢٢٤. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك في تحقيق هذا الجزء: محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ.

الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى،
(ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر
القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين،
دار الهداية، ج ٣٥، ص ٥٣٤-٥٤٠.
(٩) انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،
جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإكليل في
استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين
عبدالقادر الكاتب، دار الكتب العلمية،
بيروت، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص ١٢٢.
والقاسمي، محمد جمال الدين بن محمد
سعيد الحلاق (ت ١٣٣٢هـ)، محاسن
التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود،
دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة:
الأولى، ١٤١٨هـ، ج ٤، ص ٥٠٧.
(١٠) انظر: ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح
محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري،
(ت ٧٠٢هـ)، الإمام بأحاديث الأحكام،
حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسين
إسماعيل الجمل، دار المعراج الدولية، دار
ابن حزم، السعودية، الرياض، لبنان،
بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م،
ج ٢، ص ٤٢.
(١١) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله،
البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو
الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث،
القاهرة، مصر، بدون رقم طبعة، ولا
تاريخ نشر، ج ٣، ص ٤٦٥.
(١٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٦،

٢٠٠٦م، ج ١٧، ص ١٥٣. البيضاوي،
أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ٥،
ص ١٧٠. أبو حيان، محمد بن يوسف
الأندلسي، البحر المحيط، دراسة وتحقيق
وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،
الشيخ علي محمد معوض، شارك في
تحقيقه: زكريا عبد المجيد المنوفي، أحمد
النجولي الجمل، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م،
ج ١٠، ص ٥١.
(٥) هذه عبارة استعملها أبو السعود رحمه الله،
ومعناها المعنى اللطيف الذي يعاني الفكر
للتوصل إليه، لأنه من باب الأمور الخفية
الدقيقة التي تستعصي على الانقياد. انظر:
أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى
مزايا الكتاب الكريم، ج ٣، ص ١٧٢.
(٦) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا،
معجم مقاييس اللغة، مادة (قرن)، تحقيق
وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار
الفكر، بيروت، لبنان، بدون رقم طبعة،
١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م ج ٥، ص ٧٦-٧٧.
(٧) الجرجاني، الزين الشريف علي بن محمد
ابن علي (ت ٨١٦هـ)، التعريفات،
المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء
بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية،
الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م،
بيروت، لبنان، ص ١٧٤.
(٨) انظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق

ص ٣٢٢-٣٢٣.

(١٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٨، ص ٤٧٢.

(١٤) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد، تمويل مؤسسة سلمان بن عبدالعزيز الراجحي الخيرية، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج ٨، ص ٣٧٢.

(١٥) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ج ٣٠، ص ٧٢٢. أبو حيان، البحر المحیط، أبو حيان، ج ١٠، ص ٣٤٥. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمرو القرشي، تفسير القرآن العظيم، أول طبعة مقابلة على النسخة الأزهرية، وعلى نسخة كاملة بدار الكتب المصرية، تحقيق: مصطفى السيد أحمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجماي، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ج ٨، ص ٢٧٦. الشوكاني، محمد بن علي ابن محمد بن عبدالله اليماني (ت ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ج ٥، ص ٤٠٤. القنوجي، أبو

الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت ١٣٠٧هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه. وقدم له وراجعته: خادم العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١٤، ص ٤٣٦.

(١٦) انظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٢٢، ص ١٨٦.

(١٧) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٤٥٩.

(١٨) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٤٥٩.

(١٩) وهو من الاقتران الخفي لأن قوله تعالى: ﴿فما فوقها﴾ يشير إلى ذلك.

(٢٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٤٦٤-٤٦٥.

(٢١) انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي القرشي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢٢) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهر النقي، للمارديني، كتاب جماع أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب الرغبة في النكاح، مطبعة مجلس دار المعارف العربية، حيدر آباد، الهند، ط ١، ١٣٥٣هـ، ج ٧، ص ٧٨. الزركشي، اللآلئ

- (٢٩) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٣، ص ٦٦٢٢. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، السعودية، بدون رقم طبعة، ١٤٠٩هـ، ج ٥، ص ٦١. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٧٢، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٩. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٥، ص ٢٥٣. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، حقق أصوله على أربع نسخ خطية وعلق عليه وخرج أحاديثه: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وشارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ج ٥، ص ٤٩٧.
- (٣٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٩.
- (٣١) المراد بالمخالفة هنا هو مجرد المغايرة من غير تناقض أو تضاد أو تعارض.
- (٣٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبدالمقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ
- المنشورة في الأحاديث المشهورة المعروف بالتذكرة في الأحاديث المشتهرة، ص ١٨١، رقم الحديث ٢٦، من حديث أنس بن مالك بلفظ (حُبَّ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاث: الطيب، والنساء، وجعلت قرة عيني في الصلاة)، ولم يرد فيه لفظ ثلاثة، هكذا رواه النسائي والحاكم من حديث أنس رضي الله عنه.
- (٢٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٥٧. والحديث إسناده متصل، رجاله ثقات، رجاله رجال الشيخين.
- (٢٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ٢١٢، ج ٣٠، ص ٢١-٢٢. الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧.
- (٢٥) حقي، إسماعيل البروسوي، تفسير روح البيان، المطبعة العثمانية، مديرتها محمد صائم بن عثمان بك، بدون رقم طبعة، ١٣٣٠هـ، ج ٩، ص ١٩٥.
- (٢٦) الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٧، ص ٧٣٠-٧٣١.
- (٢٧) ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، الرد على المنطقيين، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص ٣٣٣.
- (٢٨) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٨، ص ٤٣٣. وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج ٤، ص ٣٤٨. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٢٤٣.

- نشر، ج ١، ص ٢٨٦-٢٨٧.
- (٣٣) الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، باب اللام، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ص ٧٩٨-٧٩٩.
- (٣٤) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، دار التاريخ العربي، بيروت، لبنان، بدون رقم طبعة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج ٤، ص ١١٢.
- (٣٥) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٥، ص ٣١٦.
- (٣٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٦٠.
- ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٦٠٤.
- (٣٧) ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري الشافعي، عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج، بدون دار نشر، ولا رقم طبعة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٥٩٦.
- ابن قدامة والمرادي، المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ج ٥، ص ٨.
- (٣٨) الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس ابن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، بدون رقم طبعة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، بيروت، ج ٢، ص ١٤٤.
- (٣٩) الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٥٠٢هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٤٥-٤٧.
- (٤٠) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، كتاب الإيمان، باب: الزكاة في الإسلام، رقم الحديث (٤٦)، ج ١، ص ٢٥-٢٦.
- (٤١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٤٧. انظر: التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٥. وأيضا: ج ٣٠، ص ٢٢٣.
- (٤٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٥، ص ٧٤.
- (٤٣) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٢٣١. أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ٥، ص ٢٧٧-٢٧٨.
٢٧٨. الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٧، ص ٨٧٠-٨٧١، المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٣٦٥هـ، ١٩٦٤م، ج ٢٧، ص ١٧٣.
- (٤٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، برقم (٢٩٧) من حديث

الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٤٩) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ١٠٠.
(٥٠) البقاعي، أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ج ١٩، ص ١٤٦.

(٥١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٢٣٦.

(٥٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٢، ص ٥٤٩. الماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٤٠٥. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٠٧-٢٠٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ١١٨. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٤٩.
(٥٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٦٩.
(٥٤) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٣٢.

(٥٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٤٩.

(٥٦) إسماعيل حقي، روح البيان، ج ٩، ص ٢٥٦.

(٥٧) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج ٥، ص ٤٣٤-٤٣٣.

(٥٨) الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار

صهيب رضي الله عنه، ج ١، ص ١٦٣.

(٤٥) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت ٧٥١هـ)، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، المحقق: محمد حامد الفقي، د. ط، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ج ١، ص ٣٢.

(٤٦) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ج ١، ص ٣٣.

(٤٧) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٢، ص ١٧٣-١٧٥. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٢٤. البغوي، معالم التنزيل، ج ٧، ص ٤٤٢. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٨٧. ابن جزى، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبطه وصححه وخرج آياته، محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٣٩٢. أبو حيان، البحر المحيط، ج ٨، ص ١٨٧. الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٤٨) الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٢٢، ص ١٧٣-١٧٥. انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٢٤. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٨٧. ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٩٢. أبو حيان، البحر المحيط، ج ٨، ص ١٨٧. البغوي، معالم التنزيل، ج ٧، ص ٤٤٢.

نهر متعدد متجدد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص ٦٦-٦٧.

(٦٧) ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، تمويل مؤسسة سلمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ نشر، ص ٤٣٤.

(٦٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٢٧.

(٦٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٨، ص ٤٨٢.

(٧٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٦١.

مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، بدون رقم طبعة، ولا تاريخ، مادة: (قنع)، ص ٥٣٤-٥٣٥.

(٥٩) انظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٧، ص ١٥٧.

(٦٠) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١٠، ص ٦٨.

(٦١) منهم: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١، ص ٢٩٧، ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، ص ١٢٠. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ٣٦١.

(٦٢) ابن الجوزي، زاد المسير، ج ١، ص ٢٤٦.

(٦٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ٣٦١.

(٦٤) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، كتاب التفسير، باب ومن سورة المعوذتين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، بدون رقم طبعة، ١٩٩٦م، ج ٥، ص ٣٨١. رقم الحديث: ٣٣٦٦، قال أبو عيسى حديث حسن صحيح، رجاله ثقات عدا الحارث ابن عبد الرحمن القرشي، وهو صدوق حسن الحديث.

(٦٥) انظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٥٤٢.

(٦٦) عروي، محمد إقبال، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، روافد

الاستثناء في اليمين دراسة تأصيلية تطبيقية

د. حمزة حسين قطيش الحبابسة*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١/١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٧/٢٢ م

ملخص

تبحث هذه الدراسة في صيغة اليمين المشتملة على استثناء، سواء كان استثناءً وضعياً بالأداة إلّا وأخواتها، أو استثناءً عرفياً بالمشيئة الإلهية أو البشرية، وقد انتهجت فيها المنهج الاستقرائي الناقص المفيد للظنية، والمنهج التحليلي ثم المقارن بين المذاهب المختلفة، فمهدت لأحكام اليمين العامة، ثم تعرضت للاستثناء وأنواعه وحكميه التكليفي والعملي، وتكييفه الأصولي، وكان لا بد من البحث الموجز في شروطه، من الاتصال والقصد والنطق وغيرها.

وقد فرقت الدراسة بين نوعيه المشهورين، الوضعي والعرفي، ومايزت بين حكميه، وتعرضت لإشكالية توصيفه بالمعارضة كما زعموا عن الشافعي، وبأن لنا أن الاستثناء بيان عند الجميع وليس من باب التعارض والتدافع، وما نقل عن الشافعي كان تأويلاً لا نصاً، وعرفنا خلاف العلماء في اشتراط نية الاستثناء في اليمين، وما يُطلق عليه بالحاشاة لدى المالكية، ولما كان ورود الاستثناء على صيغة اليمين مؤثراً ومسقطاً للحث، كان لا بد من ضبطه، بالإضافة إلى تحرير العديد من المسائل المتعلقة بموضوع البحث. الكلمات الدلالية: الاستثناء في اليمين، الحاشاة، أنواع الاستثناء.

Abstract

This study examines the oath forms including the exception, whether the exception is the status of "but" tool and the similar tools, or an exception to the divine or human intent. This study has adopted the methods of extrapolation, the analytical approach, and then the comparative approach between different doctrines. It also introduced the provisions of the general oath and the types of exception (mandate and practical) with its fundamentalist conditioning. It was necessary to search briefly on its terms and conditions, communication, intention, and utterance.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، المملكة الأردنية الهاشمية.

The study differentiated between the common two types of exception and discussed the opposition claimed about the Al-Shafi'i. It was clarified that the exception to the statement of all and not from the point of contradiction and scramble, and what was conveyed from Al-Shafi'i was an interpretation and not his text. The contradiction of scholars in requiring the intention of exception in the oath has been revealed, and it is assigned to it by Al-Malikiyyah. Since the exception is effective and said as an oath, it has to be controlled.

Keywords: Exception of oath, Parallels, Exception types.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على المبعوث رحمة للعالمين.

فلا يخفى أن اليمين تصرف قولي يكثر وقوعه على ألسنة الناس، وهو وإن كان كلاماً إلا أنه يختلف عن سائر الكلام؛ لأنه يتضمن اسم الله أو صفته تعالى، هذا فيما يُعرف باليمين القسمية، والحالف حين يقرن لفظه بهذا الاسم أو الصفة المعظمة يُكسب الصيغة شيئاً من القوة والمنع، القوة على فعل الشيء أو المنع منه؛ بغية إلزام نفسه على أمر يراه صحيحاً أو اتخاذ قرار لا رجعة فيه، ولما كان الكلام مكسباً بالتعظيم، فإن التحلل منه يترتب عليه ضماناً معروفاً بكفارة الأيمان.

كذا الحال قريية فيما يعرف باليمين التعليقية، فهي وإن خلت من ذكر اسم الله تعالى أو صفته فإن معنى المنع والتقوي فيها لائح، سواءً على فعل الشيء أو عدمه. والاستثناء - كما هو معلوم - يؤثر في صيغة الكلام ويغير في حكم بعضها، وهذا على رأي من يدرجه تحت باب البيان، ويعارض الكلام المتقدم أو المستثنى منه على قول من يجعله من باب المعارضة، وسواءً كان بياناً أو معارضة فهو - بلا شك - يؤثر في الصيغة وحكمها.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في صيغة اليمين المتضمنة على استثناء من جهة فاعليته وتأثيره عليها حين يخالف الحالف، هل يعدُّ

بابها بأمثلة عارضة، أما الاستثناء فبحثه الأصوليون في بابي البيان والتخصيص كل حسب منهجه، وكذا الفقهاء المعاصرون عرضوا لصيغة الاستثناء في القَسَم كما فعل الدكتور محمد أبو فارس في كتابه اليمين وغيره.

وللباحث ابراهيم نهار الزيود رسالة ماجستير باسم "الاستثناء وأثره في الطلاق: دراسة تأصيلية فقهية"، نوقشت في جامعة اليرموك سنة ٢٠٠٩م، كما أن الموسوعة الفقهية الكويتية اشتملت على مصطلحات: استثناء وإيمان وتعليق^(١).

خطة البحث:

مقدمة:

المطلب التمهيدي: معنى اليمين والاستثناء.
الفرع الأول: معنى اليمين، تناولت فيه تعريفها وحكمها وأقسامها.
الفرع الثاني: معنى الاستثناء، وتناولت فيه تعريفه وتكييفه الأصولي.
المطلب الثاني: أنواع الاستثناء في صيغة اليمين، وفيه فرعان:
الفرع الأول: الاستثناء الوضعي.
الفرع الثاني: الاستثناء العرفي.
المطلب الثالث: حكم الاستثناء، وفيه فرعان:
الفرع الأول: الحكم التكليفي.

حائثاً؟ وهل تلزمه كفارة؟ أم أنه يُعطل الصيغة عنها، ويرتبط بهذا السؤال أسئلة أخرى متفرعة عنه.

١. ما نوعا الاستثناء الوارد على صيغة اليمين؟
٢. وما الحكم التكليفي للاستثناء في اليمين؟
٣. وما ضوابط الاستثناء وقوده إذا كان مؤثراً في الصيغة؟
٤. وهل ما زعموه عن الإمام الشافعي بأن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دقيق لدى السادة الشافعية؟
٥. وما الذي قصده السادة المالكية بالحاشاة؟ وما علاقتها بموضوع الدراسة؟
٦. وهل يُعدُّ اقتران صيغة اليمين بالاستطاعة نوعاً من الاستثناء؟

منهج الدراسة:

قام الباحث باستقراء أمثلة الاستثناء في اليمين لدى الفقهاء، ومطالعة أقوالهم وأدلتهم وتعليقاتهم في مسائل البحث، ثم استخدم المذهب الوصفي والتحليلي في موضوع البحث، وكذا المنهج المقارن بين مذاهبهم المتعددة بغية الخروج بعناصر مشتركة خاصة في المسائل الرئيسة.

الدراسات السابقة:

بحث السادة الفقهاء اليمين المستثناة في

الفرع الثاني: الحكم العملي للاستثناء (أثره).
المطلب الثالث: شروط الاستثناء، وفيه خمسة فروع:

الفرع الأول: شرط الاتصال.

الفرع الثاني: اشتراط النطق.

الفرع الثالث: اشتراط القصد.

الفرع الرابع: اشتراط النية.

الفرع الخامس: عدم الاستغراق.

المطلب الرابع: الاستثناء بالاستطاعة.

خاتمة.

المطلب التمهيدي: معنى اليمين والاستثناء.

تمهّد لكل من اليمين والاستثناء بفرعين:

الفرع الأول: معنى اليمين.

أولاً: تعريفها.

لغة: تُطلق اليمين على القوة، وعلى العضو في الجسد، وعلى البركة، وعلى القسم، وفي تعليل المعنى الأخير قالوا: كانوا يتماسحون بأيمانهم عند التحالف، أو في الحلف قوة على المنع من الشيء أو الحمل عليه^(٢)، وفي التفاسير عند قوله تعالى: ﴿لَا أَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥]، قال ابن عباس: أي لأخذناه بالقوة والقدرة^(٣)، ورجّح البيضاوي المعنى الثاني^(٤)، وعند الفخر الرازي: انتقمنا منه بالحق، واليمين على هذا القول بمعنى الحق^(٥)، وبمعنى البركة قال الزبيدي:

اليمين بالضم البركة ضد الشؤم^(٦).

والجمع أيمن وأيمان وأيامن وأيامين، ومن ألفاظ اليمين المرادفة: الحلف والقسم والعهد والميثاق والإيلاء.

اصطلاحاً: عرفها الحنفية بأنها: عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك^(٧). ويدخل في تعريفهم التعليق فإنه يمين شرعاً عندهم.

وعرفها المالكية بأنها: تحقيق ما لم يجب بذكر اسم الله أو صفته^(٨)، أي ما لم يجب وقوعه^(٩)، وعند الخطّاب: جملة خبرية وضعاً إنشائية معنى متعلقة بمعنى معظم عند المتكلم مؤكدة بجملة أخرى من غير جنسها، فقوله: جملة خبرية أي أنّ صيغة الجملة هكذا، ومعنى أنها إنشائية: أي لا تحتل التصديق والتكذيب، ومعنى من غير جنسها: خرج تكرار القسم الذي لا يسمى حلفاً إلا إذا ذكر المحلوف عليه^(١٠).

عرفها الشافعية: تحقيق أمر غير ثابت، ماضياً كان أو مستقبلاً، نفياً أو إثباتاً، ممكناً أو ممتنعاً، كحلفه صادقاً كانت اليمين أو كاذبة، مع العلم بالحال أو مع الجهل به^(١١).

شرح التعريف:

تحقيق: خرج به اللغو فهي ليست يميناً.

ثابتاً: أي متحققاً في نفسه، كقوله: والله

لأموتن، فهذا لا يتصور فيه الحنث.

مُمْكِنًا: كَحَلْفِهِ لَيَدْخُلَنَّ الدَّارَ.

مُمْتَنِعًا: كَحَلْفِهِ لَيَقْتُلَنَّ الْمَيِّتَ أَوْ لَيَقْتُلَنَّ زَيْدًا.

وعند الحنابلة: توكيد الحكم بذكر معظم على وجه مخصوص^(١٢).

ثانياً: حكم اليمين.

فمن حيث أصلها العام ذكر الحنفية أن الأفضل تقليلها ما أمكن وعللوه بأن تكثيرها في الماضي نسبة نفسه إلى الكذب وفي المستقبل تعريض اسم الله للهلك^(١٣).

أما الشافعية فقالوا: موضوع اليمين إما أن يكون:

طاعة: فلا تُكره قياساً على البيعة في الجهاد وللأحاديث الواردة في أقسام النبي^(١٤).

مباحاً: فمكروهة، للآية ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] أي لا تُكثروا منها لتصدّقوا، ولحديث إن الحلف حنث وندم^(١٥)، وربما يعجز عن الوفاء بما حلف عليه^(١٦).

أما قبل الحلف فتعثرها الأحكام التكليفية الخمسة^(١٧).

واجبة، كالتّي يُنجي بها إنسان معصوم من الهلاك^(١٨).

مندوبة، كأن يتعلق بها مصلحة كالإصلاح بين الناس، أو دفع شر.

مباحة، كالحلف على فعل مباح أو تركه. مكروهة، كالحلف على أمرٍ مكروه أو ترك مندوب، كما فعل أبو بكر الصديق مع مسطح. مُحَرَّمَة، كالحلف الكاذب أو على معصية أو ترك واجب.

وأما بعد الحلف فلها حكمان:

أ. وَجُوبُ الْبِرِّ يَتَحَقَّقُ الصَّدَقُ

ب. وَجُوبُ الْكُفَّارَةِ بِالْحَنْثِ^(١٩).

ثالثاً: أقسامها.

تنقسم اليمين باعتبارات مختلفة: حسبما هو معلوم من الشرع إلى يمين لغو ومنعقدة وغموس؛ فاللغو:

١. عند الحنفية^(٢٠): هي اليمين الكاذبة خطأً في:

أ. الماضي: وتكون بالنفي أو الإثبات.

- فالنفي: مثل والله ما كلّمت زيداً، وفي ظنه أنه لم يكلمه مع أنه قد فعل.

- والإثبات: مثل والله لقد كلّمت زيداً وفي ظنه أنه كلّمه مع أنه لم يفعل.

ب. الحال: نفيّاً أو إثباتاً.

- نفيّاً: مثل والله ما هذا الطائر بغراب، وفي ظنه أنه كذلك، وليس هو غراب.

- إثباتاً: مثل والله إن هذا القادم أحمد، يظنه فيظهر غيره.

أدلة الحنفية:

أدلة الشافعية:

- قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ...﴾،
- دلّت الآية أن ما لم يقصده بقلبه لم يؤاخذ به.
- حديث عائشة: "هُوَ كَلَامُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ كَلَاءً وَاللَّهُ وَبَلَى وَاللَّهُ" (٢٥).

واعترض الحنفية بأن الحديث ذكر قسماً من اللغو وهو ما كان في الماضي، أما ما كان في المستقبل فلا يخلو من فائدة وإن انعدم القصد فلا يكون لغواً؛ لأن اللغو ما كان خالياً من فائدة.

- لغو الكلام عند العرب ما تجرّد عن غرض وعُرّي عن قصد، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [القصص: ٥٥].

٤. الحنابلة جمعوا بين المعنيين فقالوا: هي اليمين الخاطئة وبلا قصد (٢٦).

أما المنعقدة فما كانت على أمر في المستقبل نفيًا وإثباتًا، فالنفي كقوله: والله لا أجلس مع المغتايين، والإثبات مثل قوله: والله لأصليّن الليلة قياماً (٢٧).

والغموس عند الجمهور هي اليمين الكاذبة قصداً في الماضي (٢٨)، وعند الحنفية: الكاذبة قصداً في الماضي والحال، سواء كانت بالنفي أو الإثبات، فالماضي كقوله: والله ما فعلت كذا وهو يعلم أنه فعله، وفي

- قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، ووجه الدلالة أن الله قابل بين اللغو والمنعقدة وفرّق بينهما بالمواخذه فدلّ أنهما يختلفان.

- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ [فصلت: ٢٦]، ومعلوم أن مراد المشركين التعنت، أي لن تستطيعوا مغالبة القرآن بالحجة فاشتغلوا في مواجهته بما هو خال عن الفائدة من الكلام، ولم يُردّ تكلموا من غير قصد (٢١).

- المعنى اللغوي للغو فهو الشيء الذي لا حقيقة له، بل ما كان على ظن الخالف والحقيقة خلافه.

- أنه تفسير ابن عباس، قال عن اللغو: أن يحلف الرجل على اليمين الكاذبة وهو يرى أنه صادق.

٢. المالكية: كالحنفية لكنهم قالوا: قد يكون في المستقبل، ومثلوا له بأن يقول: والله ما يأتي زيد غداً، وهو يعتقد أنه لن يأتي، فهذا لغو عندهم ومنعقدة عند الجمهور (٢٢).

٣. الشافعية (٢٣) ومحمد من الحنفية (٢٤): هي الحلف بلا قصد بأن سبق لسانه سواء كان في الماضي أو المستقبل كقوله: لا والله وبلى والله.

الحال مثل قوله: والله ما عليّ دين لهذا، وهو يعلم بالدين^(٢٩)، وسميت غموساً؛ لأنها تغمس صاحبها في الإثم والنار^(٣٠).

- من حيث الصيغة:

تنقسم إلى يمين قسمية ويمين تعليلية:

أ. اليمين القسمية: وهي التي تكون بحرف القَسَم والمُقَسَم به والمُقَسَم عليه، ومثالها: والله لأزورنَّ المسجد الأقصى، فحرف القسم هنا الواو، والمقسم به لفظ الجلالة الله، والمقسم عليه لأزورنَّ المسجد الأقصى.

ب. اليمين التعليلية: وتكون بصيغة الشرط والجزاء، وهي ليست يميناً بالوصف الشرعي، وإنما سُمِّيت يميناً عند الفقهاء لحصول معناها وهو المنع^(٣١).

وتنقسم إلى قسمين:

١. يمين بالقُرب: ومثالها، إن فعلت كذا فعليّ صدقة للمساكين، ففي هذه الصيغة كما تلاحظ المعنى الوارد في اليمين القَسَمية من حيث إنّ الحالف ألزم نفسه بقوة كي يمتنع من تحصيل الشرط خوفاً من الجزاء المذكور، والشرط هنا فعله والجزاء الصدقة.

٢. يمين بغير القُرب: كالحلف بالطلاق والعَتَاق، وأهل اللغة يسمّونه يميناً، كأن يقول لزوجته: إن ذهبتِ إلى أهلِكَ اليوم فأنت طالق، أي أنه شَرَطَ شرطاً وهو

الذهاب إلى أهلها، وعُلّق عليه جزاء وهو حصول الطلاق الذي يملكه، وهذا في الصيغة المعلقة على شرط.

أما في المضافة إلى المستقبل نحو أن يقول: إذا جاء الغد فأنت طالق، فهي يمين عند الحنفية بخلاف الشافعية، واستدل الحنفية بأنه ذكر شرطاً وجزاء^(٣٢)، أما الشافعية فاستدلوا بانعدام معنى اليمين لعدم القدرة على الامتناع، على الرغم أنّ الحنفية حكموا بوقوع الطلاق في الغد^(٣٣).

صيغة اليمين التعليلية: تتكون هذه اليمين من نوعين:

أ. الشرط: وحروف الشرط هي: إنّ ولا تستعمل إلا في الشرط، بخلاف غيرها الذي يستعمل في الشرط وغيره، وإذا، إذما، متى، متى ما، مهما، وغيرها.

ب. الجزاء: ويدخل فيه حرف التعليق ألفاء^(٣٤) إذا تأخر عن الشرط، كقوله: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، أما إذا تقدم الجزاء على الشرط فلا حاجة إلى ألفاء، كقوله: أنتِ طالق إن دخلتِ الدار^(٣٥).

الفرع الثاني: معنى الاستثناء.

أولاً: تعريفه.

لغة: مادته تُبَيّ، تُبَيّتُ فلاناً عن رأيه أي صَرَفْتُهُ وَصَدَدْتُهُ، ووجه المناسبة أن

الاستثناء يصرف الكلام عما كان قبل الاستثناء^(٣٦)، ويأتي بمعنى العطف والعود، يقال: ثنيتُ الحبلَ إذا عطفْتُ بعضه على بعض، وثني عِنانَ الفرس عَطَفَهُ^(٣٧)، ووجه المناسبة ظاهر في عطف المستثنى على المستثنى منه.

اصطلاحاً: عرفه الطوفي بأنه: إخراج بعض الجملة بإلا أو ما قام مقامها^(٣٨)، فقوله: بعض الجملة، أي المستثنى، إخرجه من المستثنى منه، وقوله: ما قام مقامها إشارة إلى أخوات إلا، وهي حروف الاستثناء: غير، سوى، ليس، خلا، عدا، ما خلا، ما عدا، وحاشا^(٣٩)، وقوله: إخراج فهو على رأي من يقول بأنه إخراج، وأما مخالفوهم القائلون بأنه بيان وليس معارضة - كما سيُمر - فيعرفون الاستثناء بأنه:

"قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول"^(٤٠)، ذكر شرط الاتصال بين طرفي الاستثناء، والمذكور معه أي المستثنى وهو ليس مراداً من المستثنى منه.

ثانياً: الاستثناء في القرآن.

وقع الاستثناء في القرآن في العديد من آياته الكريمة، نكتفي منها بموضعين:

الموضع الأول، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَائٍ إِلَيَّ فَإَعِلَّ ذَلِكَ غَدًا﴾^(٤١) إِلَّا

أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ... [الكهف: ٢٣-٢٤].

وذلك أن كفار قريش أو اليهود سألوا النبي ﷺ عدة أسئلة، ومن ضمنها عن قوم غابوا في الدهر الأول كان من أمرهم عجباً، وأخذ عليهم ﷺ أن يسلموا إن أجابهم، وقال: ائتوني غدا أخبركم ولم يستثن، فأبطأ عليه الوحي حتى شق عليه^(٤٢)، قال المفسرون في الآية عدة معان: الأول وهو قول الجمهور: إذا نسيت الاستثناء ثم ذكرتقل: إن شاء الله، ولو كان بعد يوم أو شهر أو سنة، والثاني: وهو لعكرمة، أي إذا غضبت، والثالث: إذا نسيت الشيء فاذا ذكر الله ليذكرك إياه^(٤٣)، وليس في الآية دليل على أن النبي ﷺ أقسم في قوله، وعليه فيكون استثناء عادياً لا علاقة له باليمين، قال ابن جزي: "وفي الكلام حذف يقتضيه المعنى وتقديره... ثم ذكر تقديرين، إلا أن تقول إن شاء الله، أو تقول: إلا أن يشاء الله"^(٤٤).

الموضع الثاني، قوله تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾^(٤٥) وَلَا يَسْتَتْنُونَ [القلم: ١٧-١٨].

فقد ذكر المفسرون أنهم قوم من أهل اليمن، كان لهم أب صالح له بستان، فإذا

جاء أوان الجذاذ اجتمع إليه المساكين، وكان رجلاً كريماً محباً للصدقة والعطاء، فكان يفرّق عليهم بعض ثمار البستان تفريق من لا يخشى الفقر، وكانوا أولاده يمتعضون من عطاء أبيهم للفقراء، فلما مات وورثوا البستان، قالوا عشية الجذاذ ما ذكره القرآن عنهم، وبأنهم سيحرمون عطاء الفقراء^(٤٤).

قال الماوردي: قوله: لا يستثنون فيه ثلاثة معان، لا يستثنون أحداً من المساكين، أي لا يعطون أحداً، والثاني: استثناءهم قول سبحان الله، والثالث: أي أن يقولوا أن شاء الله^(٤٥)، وموضع الآية هنا يصلح على هذا القول الأخير.

ثالثاً: تكيف الاستثناء أصولياً.

ذكر الإمام الزركشي^(٤٦) خلاف الأصوليين في تقدير دلالة الاستثناء أثناء مناقشتهم لمثال: له عليّ عشرة إلا ثلاثاً، ذكر ثلاثة أقوال:

فالأول: ما نسبته ابن الحاجب لأكثرهم، بأن عشرة هنا تدل على السبعة مجازاً بقرينة إلا ثلاثاً، من باب استعمال الكل في الجزء، ويُعكّر عليه أن العشرة نص في دلالتها، والنص لا يتخصص بخلاف الظاهر^(٤٧).

الثاني: وهو ما اختاره إمام الحرمين، بأن عشرة إلا ثلاثاً، بمنزلة قوله: سبعة، فهما أي: العشرة إلا ثلاثاً والسبعة اسمان

لمسمى واحد، وعلى هذا القول لا يكون الاستثناء اخراجاً، واعترضه ابن الحاجب بأنه لم يُعهد في اللغة لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وهي: عشرة إلا ثلاثاً، وبأن الاستثناء إخراج إجماعاً^(٤٨).

الثالث: وهو الذي نصره ابن الحاجب ورجحه الصفي الهندي^(٤٩)، بأن المستثنى مراد بتمامه، أي أنه حين قال: ... عشرة، أراد العشرة العدد المعروف، ثم أخرج المستثنى وهو الثلاثة، ثم أسند الحكم تقديراً، فالإسناد هنا لما بقي بعد الإخراج.

ثم اختلف الأصوليون في طريقة عمل الاستثناء، هل يعمل بطريق البيان كما يقول الحنفية أم بطريق المعارضة كما زعموا عنالإمام الشافعي؟ ولعل ذلك سبب إدراجه في باب البيان عند الأولين، وذكره في مباحث التخصيص عند الآخرين.

فالحنفية يصفونه بأنه يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى، فيجعل تكلماً بالباقي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل، فلو أقر له بعشرة إلا ثلاثة، فكأنه قال: له عليّ سبعة، وهذا معنى قولهم: تكلم بالباقي بعد الاستثناء، وعليه فقد ثبت له عليه سبعة، أما الثلاثة فلا دليل فيها على الدئية والإقرار، والأصل أن ذمة غريمه بريئة من التحمل، لقاعدة: "الأصل

براءة الذمة".

قال السغناقي: "لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا، فلم يكن صدر الكلام موجبا مقدار المستثنى، والتعليل إنما يجري لإثبات الحكم، والمستثنى معدوم تقديراً بالعدم الأصلي^(٥٠)".

وهل صحيح أن الشافعي جعل الاستثناء من باب المعارضة؟ وما معناه؟ أنكر عبدالعزيز البخاري أن يكون للشافعي نص عليه فيما يذكره أصحاب المذهب عنه، قال: "بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي - رحمه الله - بطريق المعارضة، ولما نص فيه عن الشافعي، ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل، ولكن الصحيح أنه لا خلاف بين أهل الديانة أنه بطريق البيان لا بطريق المعارضة؛ لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا: الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به^(٥١)".

ولعل موطن الإشكال فيما نسب إلى الإمام الشافعي عن الاستثناء بأنه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، أي كالعام والخاص والمطلق والمقيد، فلو أقر له بعشرة إلا ثلاثة، فكأنه قال: لك علي عشرة إلا ثلاثة ليست علي - لعل سببه ما نقله الإمام الزنجاني، قال: "حقيقة الاستثناء عند

الشافعي إخراج بعض الجملة عن الجملة بحرف إلا أو ما يقوم مقامه، فلفظ الاستثناء يوجب انعدام المستثنى منه في القدر المستثنى، مع بقاء العموم بطريق المعارضة كال تخصيص، إلا أن الاستثناء متصل بالكلام والتخصيص منفصل^(٥٢)، ومعنى ذلك من خلال المثال السابق وهو إقراره بأن: له علي عشرة إلا ثلاثاً، أي... إلا ثلاثة علي، وهذه الأخيرة تعارض قوله في الصدر: له علي عشرة، كالمعارضة بين العام والخاص، فيقع الاندفاع بين الثلاثة المستثناة وبين الثلاثة في العشرة المستثناة منها وتتساقط، فلا يبقى سوى السبعة وهي حقيقة الدين.

غير أن أصولي الشافعية بل وغيرهم من المذاهب الأخرى يردونه عن أن يكون مذاهباً للشافعي، قال السمرقندي الحنفي في مسألة: هل الاستثناء معارضة أم بيان، بعد أن ساق القولين، قال: "ولكن الصحيح أن لا يكون في هذا خلاف بين أهل الديانة، لأنه خلاف إجماع أهل اللغة، وخلاف إجماع المسلمين^(٥٣)، ثم قال: "ومسائل الشافعي رحمه الله يخرج كلها على طريق البيان، وإنما حمل هؤلاء على جعل هذه المسألة مختلفة، إشكالات تترأى أنها من باب المعارضة^(٥٤)".

وقال الزركشي بعد سوقه المسألة: "...

وما نسبوه لأصحابنا ممنوع^(٥٥)، وصرح الإمام النووي بمثله، قال: قُلْتُ: الصَّوَابُ قَوْلُ الْمُتَوَلَّى؛ لِأَنَّ الْمُخْتَارَ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ بَيَانٌ مَّا لَمْ يَرُدْ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهُ إِبْطَالُ مَا أُثْبِتَ^(٥٦).

رابعاً: فائدة الاستثناء.

في اليمين المكفرة يبطلها فلا يجب على الحانث شيء.

وفي غير المكفرة كالغموس عند من لم يرتب عليها كفارة، تظهر فائدة الاستثناء في رفع الإثم عن الحانث.

كما أن الحانث يخرج من الكذب إذا استثنى^(٥٧).

المطلب الثاني: أنواع الاستثناء في صيغة اليمين.

الفرع الأول: الاستثناء الوضعي.

أي بالوضع اللغوي، وهذه التسمية عند أهل اللغة، أما الفقهاء فعند الحنفية يسمونه بالاستثناء التحصيلي؛ لأنه تكلم بالحاصل بعد الثنيا، وهو ما يكون بإلا وأخواتها مثل: سوى، غير^(٥٨)، وزاد المالكية^(٥٩) خلا وعدا وحاشا وليس.

الاستثناء بالإذن: ومن أمثله لو حلف

لا تخرج امرأته إلا بإذنه بالصيغة القسمية، كقوله: والله لا تخرجين إلا بإذني، فلو

خرجت دون إذنه يحنث، ولو أذن لها مرة فخرجت، ثم خرجت ثانية بغير إذنه، فهل يحنث؟

درس فقهاء الحنفية هذه الصورة، وقرروا ومعهم الحنابلة^(٦٠) وقول للمالكية^(٦١)

أنه يحنث إذا خرجت ثانية دون إذن جديد، ولا بد في كل خروج لها من إذن؛ لأن المستثنى خروج مقرون بالإذن وما وراءه محذور، وتقدير كلامه لا تخرجي إلا خروجاً ملصقاً بإذني، والباء للإلصاق أي خروجاً هذه صفته، كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: ٦٤]، أي لا يوجد نزول إلا بهذه الصفة^(٦٢)، وعند الشافعية^(٦٣) وهو قول ابن القاسم من المالكية^(٦٤)، تنحل اليمين، فلو خرجت ثانية لا يحنث.

فرق الحنفية بين قوله إلا بإذني وقوله إلا إن أذن لك أو حتى أذن لك، فلو حلف عليها بالصيغتين الأخيرتين فأذن لها مرة لم يحنث بخروجاتها المتتالية؛ لأن هذه الصيغة كلمة غاية ينتهي اليمين عندها بإذنه في المرة الأولى.

غير أنه يراد على هذا التفريق قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، مع أن تكرار الإذن في المنع من دخول بيوت النبي ﷺ

ليس لازماً، وأجاب الحنفية عن الآية بأن عدم لزوم تكرار الإذن في المنع من دخول بيوته عليه السلام ورد بدليل خارجي وهو قوله تعالى: ﴿... إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَىٰ آلَ نَبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٣] ، أو أن دخول دار إنسان بغير إذنه حرام شرعاً^(٦٥).

وفرق الحنفية بين الاستثناء بالإذن وبين الاستثناء بالرضا أو بالأمر أو بالعلم، ففي الاستثناء بالإذن وهي التي مرّت يُشترط حتى لا يحنث بيمينه إذا أرادت الخروج أن تسمع الإذن وتفهمه، وألا تقوم قرينة على عدم إرادة الزوج الإذن، فلو قال على وجه التهديد والتنكيل: اخرجي أو دعوها تخرج لا يكون إذناً منه.

أما إلا برضائي فلا يُشترط أن تسمع الزوجة إذنه ولا أن تفهمه، فلو خرجت على هذا النحو لم يحنث؛ لأن الرضا يتحقق دون سماعها وفهمها.

أما إلا بأمر، فيُشترط أن يُسمعها بنفسه أو رسوله.

وأما إلا بعلمي، فلا يحنث لو خرجت وهو يراها؛ لأن العلم بخروجها تحقق بالرؤية. وهذا كله إذا حلف على الزوجة، ولو حلف على رجل في بيته فقال: والله لا تخرج إلا بإذني، فلا يُشترط تكرار الإذن،

حتى لو خرج الرجل من بيته بعد المرة الأولى من الإذن الأول لا يحنث، فرق بينه وبين الزوجة وذلك أن قدوم الرجل عليه لا يتكرر بخلاف الزوجة التي يكثر خروجها^(٦٦).

الفرع الثاني: الاستثناء العرفي.

أولاً: ماهيته.

وهو ما يكون بالمشيئة سواء كان بالمشيئة الإلهية أو البشرية، وعلى الرغم أن فيه معنى الشرط إلا أنهم تعارفوا عليه استثناءً، فهذا النوع من الاستثناء حقيقة عرفية وإن كان مجازاً في الأصل^(٦٧). والعلاقة بين النوعين الوضعي والعرفي هو المعنى الظاهر من المنع.

وبعضهم يُطلق على هذا النوع اسم الاستثناء التعطيلي؛ لأنه يتعطل الكلام عنده، والشافعية^(٦٨) يسمونه استثناءً شرعياً، وهو يصرف الكلام عن الجزاء والثبوت حالاً من حيث التعليق بما لا يعلمه إلا الله.

وقد اتفق الفقهاء على جملة صيغ عرفية، واختلفوا في أخرى

فمن الصيغ التي اتفقوا عليها: إن شاء الله، إلا أن يشاء الله، إن أراد الله، إلا أن يريد الله، إلا بقضاء الله^(٦٩)، واختلفوا في بعضها:

كإن أحب الله، فعند الشافعية^(٧٠) هي من الصيغ المعتمدة وخالفهم الحنابلة^(٧١).

ثانياً: أنواعه.

والاستثناء العرفي ينقسم إلى قسمين:

أولاً: الاستثناء العرفي بالمشيئة الإلهية: وهو كذلك يردُّ على نوعين هما القسمية والتعليقية، نبهتُهما تباعاً.

١. استثناء اليمين القسمية بالمشيئة الإلهية: ومثاله والله لأزورنك غداً إن شاء الله، أو إلا أن يشاء الله، وحكمه يصح الاستثناء ولا يقع اليمين^(٧٢)، ولا محل للاستثناء المؤثر في جملة اليمين هنا، فقد أجاز الفقهاء أن يتقدم الاستثناء جملة اليمين وأن يتوسطها وأن يتأخر عليها، فلو قال: إن شاء الله والله لا كلمت زيدا، أو والله إن شاء الله لا كلمت زيدا، فكل ذلك جائز، ويصح الاستثناء بشروطه وضوابطه^(٧٣).

واستدل ابن قدامة له بالقياس على تقديم الشرط على الجزاء وتأخره، قال تعالى: ﴿إِنْ أَمْرُؤُا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]^(٧٤).

٢. استثناء اليمين التعليقية بالمشيئة الإلهية: ومثاله إن دخلت الدار فأنت طالق إن شاء

الله أو إلا أن يشاء الله، وهذه التي اختلف فيها الفقهاء - كما سيأتي لاحقاً - في حكم الاستثناء العملي.

ثانياً: الاستثناء العرفي بالمشيئة البشرية: وهو أيضاً يردُّ على نوعي اليمين القسمية والتعليقية.

١. استثناء اليمين القسمية بالمشيئة البشرية: درس الفقهاء عدة صور لهذا النوع، ومنها الصورة الأولى: والله لأفعلن كذا (يحدد وقتاً) إلا أن يشاء فلان:

ومثاله: والله لأدخلن هذه الدار اليوم إلا أن يشاء زيد، أو والله لأشربن اليوم إلا أن يشاء زيد، وفي كلا المثالين فالتقدير: إلا أن يشاء زيد عدم فعلي، ففي الأول عدم دخولي، وفي الثاني عدم شربي.

فإن شاء زيد الفعل وهو الدخول والشرب حث الحالف بتركه، فإن لم يدخل أو يشرب اليوم حث ولزمته الكفارة.

وإن لم يشأ زيد الفعل، بأن قال في الأول: شئت عدم الدخول، وفي الثاني: شئت عدم الشرب، لم يحث سواء دخل أم لم يدخل، شرب أم لم يشرب وتنحل اليمين.

وإن جهلت مشيئة زيد بأن مات أو جن أو أغمي عليه حتى مضى اليوم أو غاب، فهنا يلزمه الدخول والشرب وإلا حث، لأن المانع من حثه المشيئة وقد جهلت^(٧٥).

الصورة الثانية: والله لأفعلن كذا (يحدد وقتاً) أن شاء فلان:

ومثاله: والله لأدخلن اليوم هذه الدار إن شاء زيد، أو والله لأشربن الماء هذا اليوم إن شاء زيد، والفرق بين الصورتين إلا في الأولى دون الثانية.

فإن شاء زيد الفعل وهو الدخول والخروج حث الحالف بتركهما إذا مضى اليوم.

وإن لم يشأ زيد الفعل انحلت اليمين ولم يحث بحال.

وإن جهلت مشيئة زيد انحلت اليمين أيضاً^(٧٦)، لأنه لم يوجد الشرط.

الفرع الثالث: الاستثناء المعنوي.

وهو عند المالكية، فإذا استثنى بـإلا وأخواتها فهو كما أسلفنا استثناء وضعي، أما إذا استثنى بما هو في معناه فهو الذي أطلق عليه المالكية^(٧٧) الاستثناء المعنوي، وينقسم إلى:

الاستثناء بالشرط: كقول الحالف لا أدخل دار زيد إن كان فيها، أو يضيف إلى اليمين قوله في علمي.

الاستثناء بالصفة: كقوله لا أدخل دار زيد الفلانية.

الاستثناء بالغاية: كقوله لا أدخل دار زيد مدة غيابه.

المطلب الثالث: حكم الاستثناء.

الفرع الأول: الحكم التكليفي.

فعند الجمهور: جائز، وعند الظاهرية: واجب، واستدل الجمهور^(٧٨) لمذهبهم بـ: أن النبي ﷺ استثنى في إيمان ولم يستثن في أخرى، فمن الأمثلة على استثنائه قوله: "والله لأغزون قريشاً، وكررها ثلاثاً، ثم قال: إن شاء الله^(٧٩)، ومن الأمثلة على عدم استثنائه أنه آلى من نسائه شهراً ولم يستثن والإيلاء يمين.

أن الاستثناء سبب إلى حل اليمين فلا يجب كالحث.

واستدل الظاهرية لوجوبه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاً ۖ إِنَّمَا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤]، والمعنى إلا أن تُعقَّب فتقول: إن شاء الله فدل على الوجوب، واعترضه الجمهور بأن الآية جاءت على سبيل الإرشاد والتأديب ليكون دائماً مستعيناً مفوضاً الأمر إليه لا الوجوب^(٨٠).

الفرع الثاني: الحكم العملي للاستثناء (أثره).

إذا استثنى الحالف في يمينه فهل يصح أم لا؟، بمعنى هل يبطل اليمين أو لا تلزم الكفارة، أم أنه لا أثر له عليها فتظل اليمين

معقودة ويلزم الحانث كفارة؟

تحرير محل النزاع: اتفقوا على أن الحانث إذا استثنى في اليمين القسمية فلا كفارة عليه، كما اتفقوا على صحة الاستثناء الوضعي وهو ما يكون بإلا وأخواتها، واختلفوا في اليمين التعليقية إذا استثنى بالمشيئة.

أ. الحنفية^(٨١) والشافعية^(٨٢): يصح الاستثناء في التعليقية ولا تقع اليمين، واستدلوا بـ: ١. قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾ [الكهف: ٦٩] في مخاطبة موسى للخضر.

وجه الدلالة: لم يصبر موسى بترك الصبر مُخلفاً للوعد فصح الاستثناء، ولولا صحته لصار مُخلفاً، والنبى ﷺ معصوم عن مخالفة الوعد، ففي الاستثناء صيانة الخبر عن الخلف، كما قال تعالى في حق محمد: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَاءَ إِيَّيْ فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۝ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤].

٢. قوله ﷺ: "من استثنى فله ثنياء، دلّ الخبر على أن الاستثناء يصح عمومًا، ومن هذا العموم اليمين بنوعيها القسمية والتعليقية.

٣. حديث ابن عمر: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَدْ اسْتُثْنِيَ"^(٨٣).

٤. حديث أبي هريرة في قوله ﷺ عن سليمان: "لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنُثِ" ﷺ^(٨٤)، قال الروياني: "فكان على عمومه

في كل يمين، ولأنه لما جاز تعليق جميع الأيمان من عتق، وطلاق، وغيره بالشروط والصفات، كان تعليقها بمشيئة الله تعالى أولى، ومشيئة الله غير معلومة فيها، فلم تنعقد"^(٨٥).

٥. قوله ﷺ: "مَنْ حَلَفَ بِطَلَاقٍ أَوْ عِتَاقٍ وَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا حَنْثَ عَلَيْهِ".

وجه الدلالة: هذا نص على أن الاستثناء يصح في اليمين التعليقية كما يصح في القسمية.

واعترض الحنابلة على الاستدلال بالأحاديث وذلك أنها تناولت الأيمان وليس التعليق على شرط أيماناً، قال ابن عبد البر: "التوقيف بالاستثناء في اليمين بالله تعالى، وقول المتقدمين الأيمان بالطلاق والعتاق جاز على التقريب والاتساع ولا يمين في الحقيقة إلا بالله"^(٨٦).

٦. تعليق اليمين بالمشيئة الإلهية تعليق بما لا يُعلم وجوده، فلا ندري وقع اليمين في المشيئة أم لم يقع فلا نوقعه بالشك^(٨٧).

٧. لَمَّا جَازَ تَعْلِيْقُ جَمِيعِ الْإِيْمَانِ مِنْ عِتْقٍ وَطَلَاقٍ وَغَيْرِهِ بِالشُّرُوطِ وَالصِّفَاتِ، كَانَ تَعْلِيْقُهَا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْلَى، وَهِيَ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لَدَيْنَا فَكَأَنَّهُ عَلَّقَهَا بِالمَشِيئَةِ البَشَرِيَّةِ لِشَخْصٍ ثُمَّ مَاتَ الشَّخْصُ فَيَسْقُطُ الْحُكْمُ بِمَوْتِهِ لَعَدَمِ الْعِلْمِ"^(٨٨).

ب. المالكية^(٨٩) والصحيح عند الحنابلة^(٩٠):
لا يصح الاستثناء في اليمين التعليقية،
واستدلوا ب:

١. ليس تعليقاً؛ لأن الشرط ما يكون
معدوماً على خطر الوجود، ومشية الله
أزلية لا تحمل العدم فهو تعليق على أمر
كائن بمعنى أنه تحقيق لا تعليق، فمن قال
لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق إن
شاء الله فدخلت وقع الطلاق، كما لو قال
بدل إن شاء الله: فأنت طالق إن كانت
السما فوَقنا.

قال المالكية: وإنما يُذكر الاستثناء في
هذا النوع من الأيمان تبركاً، وعن مالك: لا
استثناء إلا في اليمين بالله، وقال: وكذلك إن
استثنى في شيء من هذا فحنت لزمه ما
حلف عليه، وقال الموا^(٩١): نقلاً عن ابن
يونس: ولا ينفعه الاستثناء بمشيئة الله فيه إذ
لا علم لنا بمشيئته، فخرج الاستثناء في
اليمين بالله من ذلك بالسنة وبقي ما عداه
على أصله.

ومثله في النقول عن الحنابلة قال أحمد:
في رواية حنبل: "ليس له استثناء في الطلاق
والعتاق"^(٩٢).

٢. لأن الطلاق والعتاق ليسا من الأيمان.

٣. لأنه أوقع الطلاق والعتاق في محل قابل
فوق كما لو لم يستثن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن أراد
وقوع الطلاق طُلِّقت، وليس قوله: إن شاء
الله تعليقاً بل هو تحقيق^(٩٣).

**الكمال بن الهمام ينتصر لمذهب المالكية
والحنابلة:** وانتصر الكمال من الحنفية لمذهب
القائلين بعدم صحة الاستثناء في اليمين
التعليقية، فبعد أن أورد أدلة صحة الاستثناء
في اليمين القسمية، قال: أما في الطلاق
فالكلام معه (مالك) بحسب المعنى عسر،
وذلك لأنه حين يقول: أنت طالق إن شاء الله
فالمعلق بالمشيئة هو أنت طالق ولا معنى له؛
لأنه قد شاء الله قوله وشاء وقوع طلاقها
بتلفظه دون أن يكون مُعلقاً بشرط^(٩٤).

الترجيح: والباحث يُرجِّح القول الثاني
القاضي بعدم صحة الاستثناء في التعليقية
خلافًا للقسمية، فقد استدل الأولون بظواهر
وعموومات يمكن تخصيصها باليمين القسمية،
وليس في قصة موسى عليه السلام مع الخضر ما يدل
على اليمين أصلاً، فقد خلت القصة كما في
السورة الجليلة من قسم، وليس في نهى النبي
صلى الله عليه وسلم أن يقول: إني فاعل ذلك غداً ثم
الاستثناء بالمشيئة ما يدل على تعطل
الاستثناء، ولعل قوله عليه الصلاة والسلام
في قصة سليمان: ... لم يحنث، لعل المقصود
تحقق ما حلف له، أي أن تحمل زوجاته
وسراريه فلا يحصل الحنث بل البر، والدليل

إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وقد نقلنا قول ابن عبد البر على أن التوقيف بالاستثناء يكون في اليمين القسمية.

في حين نرى قوة أدلة المالكية والحنابلة، خاصة قولهم: أوقع الطلاق في محل قابل، فينبغي أن تطلق، فهو تحقيق لما قاله لا تعليقا، والمشية الإلهية عرفت بقوله: طالق، إذ وقوعه يستلزم لفظه فقط، لهذا السابق أرجح بطلان الاستثناء في اليمين التعليقية.

المطلب الثالث: شروط الاستثناء.

لما كان الاستثناء يُسقط حكم اليمين ويرفع الكفارة عن الحانث، فقد ضبطه الفقهاء بعدة شروط:

الفرع الأول: شرط الاتصال.

أولاً: اشتراط الجمهور للاتصال.

ومعناه أن يكون الاستثناء موصولاً بما قبله، وهو شرط متفق عليه عندهم إلا ما حكي في رواية عن ابن عباس أنه أجاز الاستثناء المنقطع مطلقاً^(٩٥)، واستدل بـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، ومعناه عنده إذا نسيت الاستثناء موصولاً فاستثنى مفصلاً.

٢. حديث: "والله لأغزون قريشاً ثلاثاً، ثم قال: إن شاء الله".

استدلال الجمهور لشرط الاتصال والرد

على رواية ابن عباس:

واستدل الجمهور لهذه الشرط بـ:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَاءَ إِيَّيْ فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، ثم قال بعدها: ﴿...إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، فجعل الاستثناء على الفور دون التراخي^(٩٦)، أما قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] فليس المعنى ما أورد سابقاً، بل إذا نسيت الاستثناء في أول كلامك فاجعله في آخره، أو يكون معنى الآية كما قال عكرمة: اذكر ربك إذا غضبت ليزول عنك الغضب.

٢. حديث ابن عمر: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَدْ اسْتَثْنَى"^(٩٧)، فذكر الاستثناء بحرف الفاء المفيد للتعقيب والفور.

٣. لو كان الاستثناء المفصول مؤثراً، لأمر الله به حتى لا يلزمه الحنث ولا الإثم^(٩٨).

٤. أن عرف الناس في الكلام المنفصل مخالف للمتصل، قال ابن قدامة: "لأن الاستثناء من تمام الكلام فاعتبروا اتصاله به كالشرط وجوابه، وكالخبر والمبتدأ، والاستثناء بالـ"^(٩٩).

٥. لو صح الاستثناء بعد زمن لسقطت كفارات اليمين جملة.

٦. الدلائل الدالة من النصوص وغيرها على

لزوم العقود هي التي توجب الاتصال، فلو جاز الاستثناء منفصلاً فإن هذا يُفضي إلى عدم لزوم العقود والأنكحة وغيرها وفي ذلك من فساد المعاملات وعدم الاستقرار ما لا يخفى^(١٠٠).

اعتراض الجمهور على حديث: "لأغزوه قريشاً: أما حديث لأغزوه قريشاً فقد اعترضه الجمهور بعدد من الأجوبة: أ. أنه مرسل عن عكرمة.

ب. فيه سَمَاك وهو ضعيف يقبل التلقيح^(١٠١).

ج. على فرض صحته فيؤول بأن النبي ﷺ سكت سكتة تنفس أو أنه قاله بعد زمن طويل، لا على سبيل الاستثناء من يمينه السابق، بل على سبيل الاستعانة بمشيئة الله، وقد وقى النبي ﷺ فغزا قريشاً بعدها.

تأويل قول ابن عباس عند البعض: أوّل بعض الفقهاء قول ابن عباس السابق في جواز انقطاع الاستثناء بغير ما ذكرناه سابقاً د. فأحمد يجعله رافعاً للكذب لا للكفارة، قال: "قول ابن عباس إذا استثنى بعد سنة فله ثنياء ليس في الأيمان، إنما تأويله في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَبْدًا﴾^(١٠٢) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" [الكهف: ٢٣-٢٤] فهذا استثناء من

الكذب ليس فيه كفارة وهو أشد من اليمين؛ لأن اليمين تُكفّر والكذب لا يُكفّر^(١٠٢).

هـ. وابن حزم جعله فيمن لم يُرد الحنث ابتداءً، أما لو عزم عليه فلا ينفعه الاستثناء المنقطع^(١٠٣).

ثانياً: ضابط الاتصال عند الجمهور.

اشترط الجمهور اتصال الاستثناء باليمين ليبطله أو يرفع الكفارة عن الحانث، فما هو ضابطه عندهم؟

الضابط أنه إذا انقطع الكلام انقطاعاً سيراً لضرورة عاجلة فلا يؤثر في الاتصال، فإن زاد عن ذلك أثر الانقطاع وأبطل الاستثناء.

وعليه دارت نصوصهم وعباراتهم، قال الشافعي: "أن يصله بيمينه على نَسَقٍ"، وذكروا أمثلة على الضرورة منها انقطاع تنفس أو عجز أو نخنحة أو سُعال أو عطاس أو تثاؤب ونحوها، وعند الحنابلة زادوا أو عي أو عارض من عطشة^(١٠٤)، فمثل هذه الانقطاعات اليسيرة الضرورية لا تجعل الاستثناء منفصلاً عن اليمين.

ومن أمثلة ما انفصل رد السلام والكلام الأجنبي ولو كان يسيراً وما زاد عليه^(١٠٥).

واختلف الحنفية والشافعية فيما لو سكت لتذكر، فعند الحنفية يُعدُّ منفصلاً

وعند الشافعية يُعدُّ موصولاً^(١٠٦).

والاتصال الواجب هنا أبلغ مما اشترطوه في اتصال الإيجاب بالقبول في باب البيوع، وعلَّله الشربيني بأن ما يُحتمل بين كلام اثنين لا يُحتمل بين كلام واحد^(١٠٧).

ثالثاً: صفة الاستثناء المتصل.

اختلفت وجهة الفقهاء في صفة الاستثناء المتصل باليمين على عدة آراء:

١. أنه حلٌّ لليمين أو مبطل له: وعليه أبو حنيفة ومحمد^(١٠٨) وبعض المالكية وبعض الشافعية، قال الحنفية: هو مبطل لليمين قبله ومُخرج له من أن يكون عزيمة.

٢. أنه رافع للكفارة: فهو لا يحلُّ اليمين ولا يمنع من انعقاده لكنه يتخص برفع الكفارة، وعليه بعض المالكية^(١٠٩) وبعض الشافعية^(١١٠).

وتظهر فائدة الخلاف بين القولين فيمن حلف لا يحلف ثم حلف واستثنى، فعلى القول الأول لا يحنث وعلى القول الثاني يحنث، ولو حلف لا يُكفر واستثنى فلا شيء عليه في القولين.

٣. وقال أبو يوسف من الحنفية هو بمعنى الشرط.

الفرع الثاني: اشتراط النطق.

وقد اختلف فيه الفقهاء، فبعضهم

اشترط السماع وبعضهم اكتفى بالنطق والتلفظ به، وقليل منهم اكتفى بالنية، وقد جرى اختلافهم على النحو الآتي:

أ. فالمذهب عند الحنفية^(١١١) والمشهور عند المالكية^(١١٢): اشترطوا مجرد التلفظ وتحريك اللسان حتى لو لم يكن مسموعاً، ولا تكفي نية القلب وحدها، واستدلوا بأن الكلام هو الحروف المنظومة وقد وُجدت، أما السماع فليس بشرط ليكون كلاماً إذا الأصم يصح استثناءه.

ولكن المالكية اشترطوا في المشهور عندهم شروطاً لجواز الاستثناء سراً هي:

- ألا يكون الحلف في حق واجب.
- وألا يكون شرطاً في النكاح.
- وألا يكون شرطاً في عقد البيع.

وخالفهم ابن القاسم في الشروط، وعنده يصح الاستثناء سراً دون شروط، ولا تلزمه كفارة وإن كان يحرم حق الغير، وعند بعض المالكية يكفي النطق بإلا في الاستثناء الوضعي فلو نطق بها وأسرَّ بالباقي أو نواه يكفي^(١١٣).

ب. أما الشافعية^(١١٤) والحنابلة والظاهرية^(١١٥) ومقابل المشهور عند المالكية^(١١٦): فقد اشترطوا إسماع نفسه على الأقل عند اعتدال سمعه، ولا يكفي التلفظ، وأجاز الحنابلة

الاستثناء بالنية إن كان الحالف مظلوماً، واستدل أهل القول الثاني بـ:

١. حديث ابن عمر: "مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَقَالَ إِنَّ شَاءَ اللَّهِ.." قال ابن قدامة^(١١٧): "والقول هو النطق فلا يصح الاستثناء بغيره".

٢. أن اليمين لا تتعقد بالنية فكذلك الاستثناء.

٣. أن الحروف المنظومة ليست هي الكلام بل هي دلالة عليه، والكلام لا يتحقق بدون الأصوات المتقطعة.

الفرع الثالث: اشتراط القصد.

عند جمهورهم وخالف الحنفية فيه.

أ. الجمهور^(١١٨): اشتراطوه، فلو لم يقصد الحالف الاستثناء بطل، قال المالكية^(١١٩): ومعناه أن يقصد حلّ اليمين لا التبرك أو التفويض إلى المشيئة الإلهية.

ب. الحنفية^(١٢٠): لم يشترطوه.

وتظهر فائدة الخلاف فيمن حلف واستثنى تبركاً لا يصح استثنائه عند الجمهور، ويصح عند الحنفية.

وقت قصد الاستثناء: متى يجب على

الحالف قصد الاستثناء؟

تحرير محل الخلاف: اتفق من اشترطه على أن الحالف إذا قصد الاستثناء في بداية جملة اليمين اتفقوا على صحته، واختلفوا

إذا قصده أثناء جملة الاستثناء وبعدها.

أ. مشهور المالكية^(١٢١) وقول عند الشافعية والمذهب عند الحنابلة^(١٢٢): يصح الاستثناء، وعند المالكية^(١٢٣) أجازوه ولو بعد الانتهاء من الاستثناء، فلو قال أحدهم للحالف بعد الفراغ من اليمين: قل إن شاء الله، فوصل الحالف النطق بها كان مستثنياً.

واعترض أهل القول الثاني بأنه لو كفى القصد عند التلفظ بالاستثناء للزم رفع الطلاق بعد وقوعه.

ب. جمهور الشافعية^(١٢٤) وبعض الحنابلة^(١٢٥): لا يصح الاستثناء.

الفرع الرابع: اشتراط النية.

أولاً: اختلاف الفقهاء في نية الاستثناء.

تفرّد به المالكية^(١٢٦)، أما جمهور الفقهاء فلم يُفرّقوا بين النية هنا والقصد في الشرط الثالث، ومعناه عند المالكية أن ينوي الحالف النطق بالاستثناء فلو جرى على لسانه سهواً فلا يفيد، ومن مباحثهم القربة من هذا الشرط ما يُعرف بالحاشاة.

ثانياً: الحاشاة عند المالكية.

تعريفها: عزل الحالف غير المحلوف عليه في نيته قبل التلفظ باليمين، ولتوضيحها نُمثّل لها بالآتي: أن يحلف فيقول: كل حلال عليّ حرام، وينوي قبل الحلف إخراج الزوجة من

يمينه، سُميت بالحاشاة لأنه حاشى الزوجة أولاً أي أخرجها من يمينه^(١٢٧).

والحاشاة عندهم مخرج من شرطهم في الاستثناء الذي اشترطوا النطق فيه ولو سراً فلا تكفي النية فيه، أما الحاشاة فليست من قبيل الاستثناء، حيث يمكن التفريق بينهما بعد فروق:

- أن الحاشاة عزل بالنية، أما الاستثناء فأخرج باللفظ.

- الحاشاة تكون قبل اليمين ولا تصح بعده، بخلاف المشهور عند المالكية في الاستثناء.

- الحاشاة عند بعضهم خاصة بالزوجة وعند البعض الآخر عامة للزوجة ولغيرها، أما الاستثناء فعام فيما يريده الخالف.

- الحاشاة من قبيل العام الذي أريد به الخصوص، أما الاستثناء فهو من قبيل العام المخصوص، والفرق أن العام المخصوص عمومته مراداً تناولاً لا حكماً لقرينة التخصيص، فحين تقول: قام القوم إلا زيداً، فهو متناول لكل فرد بما فيه زيد، أما الحكم فمتعلق بما عدا زيد.

في حين أن العام الذي يراد به الخصوص فإن يُطلق اللفظ ويراد به بعض ما يتناوله فلا يراد عمومته تناولاً ولا حكماً، فهو من قبيل الكلي الذي استعمل في بعض أفرادهِ^(١٢٨).

ويبرز هنا تساؤل، ما المانع من إدراج الحاشاة تحت العام المخصوص بدلاً من العام الذي أريد به الخصوص؟ نقول في الإجابة: إن العام المخصوص يحتاج إلى قرينة التخصيص، فالمانع هو عدم القرينة الدالة على تعلق الحكم، إذ النية أمر خفي لا يصلح كقرينة^(١٢٩).

وهل يُشترط الانتهاء من نية العزل في الحاشاة قبل التلفظ باليمين؟ ما يفهم من عبارات المالكية أن النية تجوز حال التلفظ باليمين أي قبل أن ينتهي من قوله: الحلال عليّ حرام، فلو طرأت له النية بعد النطق باليمين فلا تكفي، ولا بد من الاستثناء نطقاً ووصلاً.

وجرى خلاف في المذهب المالكي حول اختصاص الحاشاة بالزوجة، فبعضهم يجعلها خاصة بها والبعض الآخر يجعل الزوجة مثلاً عليها^(١٣٠).

المطلب الرابع: الاستثناء بالاستطاعة.

قسّم الحنفية^(١٣١) الاستطاعة إل نوعين:
أ. استطاعة الفعل، كالواردة في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧]، وهي التي يقولون عنها القدرة الحقيقية،

وهي نوع يترتب عليه الفعل عند إرادته إرادة جازمة يخلقه الله تعالى فيه عند الفعل لا قبله^(١٣٢)، فإن علّق اليمين بهذا النوع من الاستطاعة فلا يحنث.

ب. استطاعة الأسباب، كالواردة في كفارة الظهار: «فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» [المجادلة: ٤] وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [آل عمران: ٩٧] فإن كانت له استطاعة فلم يفعل حنث.

فمن حلف واستثنى بالاستطاعة، انصرف استثناءه إلى استطاعة الأسباب إلا إذا نوى استطاعة الفعل التي لا يحنث فيها أبداً، ومن الأمثلة في ذلك:

لو قال: والله ليأتيته غداً إن استطاع، قال الحنفية^(١٣٣): هذا على استطاعة الأسباب والصحة دون استطاعة القدرة والفعل، فإن لم يمرض ولم يمنعه سلطان ولم يجئه أمر لا يقدر على دفعه يحنث، أما إذا قصد استطاعة الفعل ومعناها ليأتيته غداً إن خلق الله إتيانه، فيصدق فيما بينه وبين ربه إلا أن يكذّبه القاضي فيحنث؛ لأنه خلاف الظاهر، وفي رواية أخرى عند الحنفية يجب على القاضي تصديقه؛ لأنه نوى حقيقة كلامه.

وفي اليمين التعليقية لو قال: امرأته

طالق إن لم يأت غداً إن استطاع ولا نية له انصرفت إلى استطاعة الأسباب؛ لأنه المتعارف، ولو نوى استطاعة الفعل ومعناها أن يخلق الله إتيانه، فهل يصدق ديانة وقضاء، أم ديانة فقط؟.

- فعند الرازي: يصدق ديانة فقط؛ لأنه خلاف الظاهر وهو الراجح عند الحنفية.
- وعند الطحاوي: يصدق ديانة وقضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، فالاستطاعة مشتركة بين المعنيين^(١٣٤).

فلو قال في يمينه: إلا أن أستطيع تكون الاستطاعة حسب نيته، وإن لم تكن له نية تُحمل على استطاعة الأسباب.
أما الجمهور فلم أجد لهم بحثاً في هذا النوع من الاستثناء رغم طول البحث.

الخاتمة:

ونوجزها على شكل نقاط:

١. اتفق الفقهاء على أن اليمين القسمية المتضمنة للاستثناء بنوعية - الحقيقي والحكمي - لا حنث فيها، واختلفوا في اليمين التعليقية، ففي حيث ذهب الفريق الأول إلى أن الاستثناء الحكمي يُبطل الحنث، يرى الفريق الثاني بأنه لا يؤثر فيها، مُفرّقاً بذلك بين النوعين في الحكم، وقد رجّحت الدراسة عدم تأثير الاستثناء في اليمين التعليقية.

٢. ومرّب بنا جواز إدخال الاستثناء على اليمين عند الجمهور، وخالف ابن حزم فقال بالوجوب، مستدلاً بصيغة النهي المطلق في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِّشَآئٍ إِلَيَّ فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۖ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] الدالة على وجوب الامتثال.

٣. وتعرضت الدراسة في تكييف الاستثناء أصولياً لما نقله الزنجاني عن الشافعي إمام المذهب، بأن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة، وهذا التكييف يخالف لما عليه أهل اللغة والأصول، وبأن لنا من خلال النقول عن أصولي الشافعية أنفسهم كالأمدى والزركشي خطأ ذلك، سيما أن القائلين به يتألون تأولاً لا نقلاً نصياً عنه، وقد أمكن تخريج أقوال الشافعي في المسألة بما يجعل الاستثناء بياناً وإخراجاً لا معارضة.

٤. ويشترط في الاستثناء المبطل لحكم اليمين اتصاله بالصيغة، لكنهم اختلفوا قليلاً في معنى الاتصال، كما اشترطوا أن يكون الاستثناء منطوقاً لا كلاماً نفسياً، ومقصوداً لا هزلاً أو خطأ، وتفرد المالكية باشتراط النية علاوة على القصدان وهو أمر لا فرق معه عند الجمهور.

٥. وقد بحث المالكية في اشتراطهم للنية ما

يعرف بالحاشاة أو إخراج الزوجة من مقتضى يمينه بنيته، وأجازوه بشروط.

٦. ويرى الحنفية أن تقييد اليمين بالاستطاعة نوع من الاستثناء إذا كانت فعلية لا سببية.

٧. وتوصي الدراسة الباحثين بتسليط الضوء البحثي أكثر في مسألة التكييف الأصولي للاستثناء، وتوجيه الأقلام صوب التطبيقات الفقهية للاستثناء في اليمين بنوعيه القسمي والتعليقي.

الهوامش:

(١) وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ومفردة استثناء وردت في المجلد الثالث، ومفردة إيمان في السابع، أما التعليق ففي المجلد الثاني عشر.

(٢) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، فصل الياء، ج ١، ص ١٦٠١.

(٣) انظر الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق (ت ٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى

- (٨) وهو تعريف خليل في مختصره، ج ١، ص ٨٢. التاج والإكليل، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٩) العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفوط) (ت ١١٨٩هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي حاشية على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر- بيروت، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٣.
- (١٠) الخطاب، شمس الدين أبو عبدالله محمد ابن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج ٤، ص ٣٩٧.
- (١١) وهو تعريف زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، ج ٤، ص ٢٤٠.
- (١٢) وهو تعريف برهان الدين ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، أبو إسحاق، برهان الدين (ت ٨٨٤هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ج ٩، ص ٢١٩.
- (١٣) الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن (١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ج ١٠، ص ٣٢.
- (٤) البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله ابن عمر بن محمد الشيرازي (ت ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المحقق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٣٨٤.
- (٥) الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثالثة- ١٤٢٠هـ، ج ٣٠، ص ٦٣٥.
- (٦) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية مفردة يمين، ج ٣٦، ص ٣٠٣.
- (٧) الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحُصيني المعروف بعلاء الدين الحنفي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، المحقق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ص ٢٨٠. البابرتي، محمد بن محمد (ت ٧٨٦هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر- بيروت، ج ٦، ص ٤٤٩.

ضياء الدين المالكي المصري (ت ٧٧٦هـ)،
التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن
الحاجب، المحقق: أحمد بن عبد الكريم
نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة
التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ -
٢٠٠٨م، ج ٣، ص ٢٨٤. النووي، أبو
زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت
٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين
في الفقه، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض،
دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/
٢٠٠٥م، ص ٣٢٧. الحجاوي، موسى بن
أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن
سالم المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين،
أبو النجا (ت ٩٦٨هـ)، الإقناع في فقه
الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: عبد اللطيف
محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت:
لبنان، ج ٤، ص ٣٣٠.

(١٨) الزيلعي، تبين الحقائق، ١٣١٣هـ، ج ٣،
ص ١٠٧.

(١٩) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق،
زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف
المصري (ت ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة
البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي
الطوري الحنفي القادري (ت بعد
١١٣٨هـ)، وبالhashية: منحة الخالق لابن
عابدين، دار الكتاب، الإسلامي، ط ٢،
ج ٤، ص ٣٠١.

البارعي، فخر الدين الحنفي (ت ٧٤٣هـ)،
تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة
الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة
الأولى، ج ٣، ص ١٠٧.

(١٤) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، ج ٤،
ص ٢٤٦.

(١٥) سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد
القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت
٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد
فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية -
فصل عيسى البابي الحلبي الحلف حنث أو
ندم برقم (٢١٠٣). البيهقي، أحمد بن
الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى
الخراساني، أبو بكر (ت ٤٥٨هـ)، المحقق:
محمد عبد القادر عطا السنن الكبرى، دار
الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة:
الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، سنن البيهقي
الكبرى، باب من كره الأيمان بالله برقم
(٢٠٣٣٤). ضعفه السيوطي في الجامع
الصغير برقم (٢٥٥٢).

(١٦) أسنى المطالب، ج ٤، ص ٢٤٦.

(١٧) ابن الشَّحْنَة، أحمد بن محمد بن محمد، أبو
الوليد، لسان الدين الثَّقَفِي الحلبي
(ت ٨٨٢هـ)، لسان الحكام في معرفة
الأحكام، البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة
الثانية، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، ص ٣٤٥.
الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى،

- (٢٠) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، المبسوط، دار المعرفة- بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج ٨، ص ١٢٦. البابرتي، العناية، مصدر سابق، ج ٥، ص ٦٠. وتفسير آخر ليمين اللغو عند الحنفية أنها ما كانت على المعاصي كأن يقول: والله لا أصلي العصر، والله لأشربن الخمر، واختلفوا هل توجب الكفارة أم لا؟. انظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج ٣، ص ٤.
- (٢١) البدائع، ج ٣، ص ٤. البحر الرائق، ج ٤، ص ٣٠٣. وتفسير آخر ليمين اللغو عند الحنفية أنها ما كانت على المعاصي كأن يقول: والله لا أصلي العصر، والله لأشربن الخمر، واختلفوا هل توجب الكفارة أم لا؟. انظر البدائع ج ٣، ص ٤.
- (٢٢) الخطاب، مواهب الجليل، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٢٣) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض- عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج ١٥، ص ٢٨٩.
- (٢٤) السرخسي، المبسوط، ج ٨، ص ١٣٠.
- (٢٥) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت سنن أبي داود، باب لغو اليمين برقم (٣٢٥٦). وهو في الموطأ موقوف على عائشة برقم (١٧٢٩)، وصحح الدارقطني فيه الوقف، انظر: ابن الملتن، البدر المنير، ج ٩، ص ٤٥٢.
- (٢٦) ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله ابن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، المغني مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ج ٩، ص ٤٩٦. وقال النجدي في حاشية الروض المربع: أي ما ذكر من لغو اليمين، كلا والله، ولى والله، أو ما يظن صدق نفسه، أو أن غيره يطيعه فيما حلف عليه. النجدي، عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم العاصمي الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، الطبعة الأولى- ١٣٩٧هـ، ج ٧، ص ٤٧٠.
- (٢٧) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين (ت ٥٩٣هـ)، المحقق: طلال يوسف، الهداية في شرح بداية المبتدي، دار احياء

أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ج ١٢، ص ٢٢٩. ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج ٩، ص ٢٣٠.

(٣١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كثر الدقائق، ج ٤، ص ٣٠١.

(٣٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، رد المختار على الدر المختار، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج ٣، ص ٧٠٤.

(٣٣) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢١.

(٣٤) وهو حرف يقتضي التعقيب دون تراخ.

(٣٥) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦١.

(٣٦) السَّمْلَالِي، أبو عبدالله الحسين بن علي ابن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي (ت ٨٩٩هـ)، رَفْعُ الثَّقَابِ عَنْ تَنْقِيحِ الشَّهَابِ، المحقق: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّرَاحِ، عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، رسالة ماجستير، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٤٨.

(٣٧) الزبيدي، تاج العروس، مادة "ثني"، ج ٣٧، ص ٢٨٢.

(٣٨) الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن

التراث العربي- بيروت- لبنان، ج ٢، ص ٣١٧. الجويني، عبدالملك بن عبدالله ابن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه: عبدالعظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ج ١٨، ص ٣٧٨. النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهرى المالكي (ت ١١٢٦هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ج ١، ص ٤١١.

(٢٨) الخطاب، مواهب الجليل، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٧. الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٦٧. الزركشي، شمس الدين محمد بن عبدالله المصري الحنبلي (ت ٧٧٢هـ)، شرح الزركشي، دار العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ج ٧، ص ٧٣.

(٢٩) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣. الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٠٧.

(٣٠) الرافعي، عبدالكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني (ت ٦٢٣هـ)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، المحقق: علي محمد عوض- عادل

محمد بن عبدالله، الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، المحقق: عبدالله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٦هـ، ج ١، ص ٤٦٣.

(٤٤) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: الشيخ عادل عبدالموجود، وآخرون، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٣٦٦.

(٤٥) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبدالمقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ج ٦، ص ٦٧.

(٤٦) الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين محمد ابن عبدالله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٣٩٤. وانظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، ج ٢، ص ٤٠.

(٤٧) الطوفي، شرح مختصر الروضة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٨٥.

الكريم الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت ٧١٦هـ)، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبدالله بن عبدالحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٥٨٠.

(٣٩) البخاري، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين الحنفي، (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ج ٢، ص ١٩٠.

(٤٠) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج ٢، ص ٥٨٠. وانظر: أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ)، العدة في أصول الفقه، حققه: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٦٥٩.

(٤١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو ابن أحمد، جار الله (ت ٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٧١٥.

(٤٢) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٢هـ، ج ٣، ص ٧٧.

(٤٣) ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن

الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ، ص ١٥٢.

(٥٣) السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد (ت ٥٣٩هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، حققه: محمد زكي عبدالبر، الأستاذ بكلية الشريعة- جامعة قطر، ونائب رئيس محكمة النقض بمصر (سابقاً)، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ج ١، ص ٣١٧.

(٥٤) السمرقندي، ميزان الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٣١٨.

(٥٥) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٠.

(٥٦) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ج ٤، ص ٤٠٧.

(٥٧) العكري، معطية الأمان، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٥٨) قال الكاساني: أَلِاسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ اسْتِثْنَاءُ تَحْصِيلٍ، وَاسْتِثْنَاءُ تَعْطِيلٍ فَسُمِّيَ الْأَوَّلُ اسْتِثْنَاءَ تَحْصِيلٍ؛ لِأَنَّهُ تَكَلَّمَ بِالْحَاصِلِ بَعْدَ الثَّنِيَا، وَالثَّنِيَا تَعْطِيلًا لِمَا أَنَّهُ يَتَعَطَّلُ الْكَلَامُ بِهِ الْبِدَائِعُ، ج ٣، ص ١٥٤.

(٥٩) المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم ابن

(٤٨) السَّمَلَالِي، أبو عبدالله الحسين بن علي ابن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي (ت ٨٩٩هـ)، رَفَعُ الثَّقَابِ عَنْ تَنْقِيحِ الشَّهَابِ، المحقق: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّرَاحِ، عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج ٤، ص ٩٤.

(٤٩) صفى الدين الأرموي، محمد بن عبد الرحيم الهندي (٧١٥هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، المحقق: صالح بن سليمان اليوسف- سعد بن سالم السويح، رسالتا دكتوراه بجامعة الإمام بالرياض، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ج ٤، ص ١٥٤١.

(٥٠) السَّعْنَأَقِي، الحسين بن علي بن حجاج ابن علي، حسام الدين (ت ٧١١هـ)، الكافي شرح البزودي، المحقق: فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج ٢، ص ٦٩٠.

(٥١) عبدالعزيز البخاري، كشف الأسرار، ج ٣، ص ١٢٦.

(٥٢) الزَّيْجَانِي، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين (ت ٦٥٦هـ)، تخريج الفروع على الأصول، المحقق: محمد أديب صالح، مؤسسة

- يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبدالله
المواق المالكي (ت ٨٩٧هـ)، التاج
والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب
العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-
١٩٩٤م، ج ٤، ص ٤١٠.
- (٦٠) ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٥٩٤.
- (٦١) الخطاب، مواهب الجليل، ج ٣، ص ٣١٢.
- (٦٢) الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق،
ج ٣، ص ١٢٢. العيني، أبو محمد محمود
بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين
الغيتابى الحنفى بدر الدين (ت ٨٥٥هـ)،
البنية شرح الهداية، دار الكتب العلمية-
بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-
٢٠٠٠م، ج ٦، ص ١٦٢.
- (٦٣) الرافعي، العزيز، (٣٢٥/١٢). قال
الرافعي: "وكذا الحكم لو قال: إن خرجت
حتى آذن لك، أو إلى أن آذن لك، أو إلا
أن آذن لك، فأنت طالق".
- (٦٤) ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي
التونسي المالكي، أبو عبدالله (ت ٨٠٣هـ)،
المختصر الفقهي، المحقق: حافظ عبد
الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد
الخبثور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى،
١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ج ٢، ص ٤٦٨.
- (٦٥) الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق،
ج ٣، ص ١٢٣. البابرتي، محمد بن محمد
(ت ٧٨٦هـ)، العناية شرح الهداية، دار
- الفكر- بيروت، ج ٥، ص ١١١.
- (٦٦) حاشية ابن عابدين على الدر، مصدر
سابق، ج ٣، ص ٧٥٩.
- (٦٧) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة
الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية
الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر،
ج ٢، ص ١٢٩.
- (٦٨) الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد
الخطيب الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج
إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب
العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-
١٩٩٤م، ج ٤، ص ٤٨٦.
- (٦٩) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٤،
ص ٧٦. حاشية الدسوقي، مصدر سابق،
ج ٢، ص ١٢٩.
- (٧٠) الماوردي، الخاوي، مصدر سابق، ج ١٥،
ص ٢٨٤.
- (٧١) العكري، معطية الأمان، مصدر سابق،
ج ١، ص ١٠٤.
- (٧٢) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٤،
ص ٤٠٣. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق،
ج ٩، ص ٥٢٤.
- (٧٣) الماوردي، الخاوي، ج ١٥، ص ٢٨٤.
العمراني، البيان، مصدر سابق، ج ١٠،
ص ٥١٣.
- (٧٤) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩،
ص ٥٢٤.

بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، كتاب الأيمان، برقم (٤٣٤٣). وقال ابن الملقن في البدر المنير: صحيح، وهو مرسل عن عكرمة، وروي عن ابن عباس. وانظر ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، دار ابن حزم، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ٢٥٩.

(٨٠) الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٢. العمراني، البيان، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٥١١.

(٨١) الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ٢٤١.

(٨٢) الهيثمي، تحفة المحتاج، مصدر سابق، ج ٨، ص ٦٧.

(٨٣) أبو داود، الاستثناء في اليمين، برقم (٣٢٦٣)، والترمذي بزيادة: فلا حنث عليه، برقم (١٥٣١)، والنسائي برقم (٣٨٢٨) ترقيم أبي غدة، وصححه الألباني في الجامع الصغير برقم (١١١٥٤).

(٨٤) متفق عليه، البخاري، طوق النجاة، برقم (٥٢٤٢)، ومسلم، باب الاستثناء، برقم (١٦٥٤).

(٨٥) الروياني، بحر المذهب، ج ١٠، ص ٣٨٦.

(٨٦) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤٦٦.

(٧٥) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ج ١١، ص ٦.

(٧٦) الرافعي، العزيز، مصدر سابق، ج ٩، ص ٣٣. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩، ص ٥٢٤.

(٧٧) المواقي، التاج والإكليل، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤١٠. حاشية الدسوقي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢٩.

(٧٨) الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٢، ص ٢٤٢.

القرافي، الذخيرة، ج ٤، ص ٢٢. الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٢.

ابن قدامة، الكافي في فقه الامام أحمد، ج ٤، ص ١٨٧.

(٧٩) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، باب الاستثناء في اليمين، برقم (٣٢٨٦). ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (ت ٣٥٤هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن

- (٨٧) الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨١. المغني، ج ١١، ص ٢٢٧.
- (٨٨) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٣. الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨١. العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت ٥٥٨هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج- جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ج ١٠، ص ٥١٢.
- (٨٩) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢٩.
- (٩٠) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ج ٩، ص ١٠٦.
- (٩١) المواقي، التاج والإكليل، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٩.
- (٩٢) المروزي، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب، المعروف بالكوسج (ت ٢٥١هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٢٤٤٧.
- (٩٣) العكري، عبدالحلي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت ١٠٨٩هـ)، معطية الأمان من حث الأيمان، المحقق: عبدالكريم بن صنيان العمري، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ج ١، ص ١٠٨.
- (٩٤) الكمال، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، فتح القدير، دار الفكر، ج ٥، ص ٩٥.
- (٩٥) وفي رواية أخرى عنه أجازته إلى سنة، ولدنا أقوال أخرى لفقهاء الأمصار عن المدة التي يُعتبر فيها اتصال الاستثناء، فروي عن الحسن وعطاء أنه يصح طالما كان الخالف في المجلس، وبعضهم قال: يجوز إلى شهر وقاسوه على أجل المدين يُسجن شهراً ثم يسأل عنه، وبعضهم أجازته إلى أربعة أشهر قياساً على الإيلاء، ووُقت فيه بعضهم مدة حلب الشاة الغزيرة، ولم يرتض الجمهور هذه الأقوال؛ لأن التقديرات بابها التوقيف فلا يصار إليها بالتحكم. انظر: ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤٦٦. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، ج ٦، ص ٣٠٢.
- (٩٦) الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٢.

- (٩٧) سبق تخريجه.
- (٩٨) الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق، ج ٣، ص ١١٦.
- (٩٩) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩، ص ٥٢٢.
- (١٠٠) البابر تي، العناية، مصدر سابق، ج ٥، ص ٩٤.
- (١٠١) ابن حزم، المحلى، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٥.
- (١٠٢) ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت ٧٦٣هـ)، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، المحقق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ج ١٠، ص ٤٧٤. وفي قول الإمام أحمد بعض الإشكال إذ كيف لا يُكفّر الكذب إلا إذا كان قصده لم تُحدد له كفارة بعينها كاليمين، وذلك أن الكذب الذي يخلو عن حقوق الناس يُكفّر بجملة الأعمال الصالحة، والله أعلم.
- (١٠٣) ابن حزم، المحلى، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٤. هذا ما فهمته من قوله وأسوقه نصاً لأن عبارته محتملة، قال: ابن عباس لا يمنع من أراد الخنث وإيجاب الكفارة أن يُكفّر لكن لو قالوا (الجمهور) هذه مما
- تكثر به البلوى، فما كان هذا ليخفى على ابن عباس لكان ألزم لهم.
- (١٠٤) الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤٢. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩، ص ٥٢٢.
- (١٠٥) شيخي زاده، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت ١٠٧٨هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٥٤٨. الدردير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، ج ٢، ص ١٣٠.
- (١٠٦) البابر تي، العناية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٤. الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٣.
- (١٠٧) الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٨٧. وانظر ابن حزم، المحلى، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٤.
- (١٠٨) الزيلعي، تبين الحقائق، مصدر سابق، ج ٣، ص ١١٦.
- (١٠٩) الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج ٣، ص ٥٥.
- (١١٠) زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، ج ٤، ص ٢٤١.
- (١١١) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩٦.

- (١١٢) حاشية الدسوقي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣٠.
- (١١٣) حاشية العدوي على شرح مختصر خليل، ج ٣، ص ٥٦.
- (١١٤) الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٣. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٨٧.
- (١١٥) ابن حزم، المحلى، ج ٦، ص ٣٠٢.
- (١١٦) وهو قول أشهب. ابن رشد الجدي، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، حققه: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ج ٦، ص ٢٨١.
- (١١٧) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج ٩، ص ٥٢٣.
- (١١٨) الدّميرِي، بهرام بن عبد الله بن عبدالعزيز ابن عمر بن عوض، أبو البقاء، تاج الدين السلمي الدّمياطي المالكي (ت ٨٠٥هـ)، الشامل في فقه الإمام مالك، ضبطه وصححه: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٢٧٢. الروياني، بحر المذهب، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٣٨٨. ابن مفلح، الفروع، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٤٤٨.
- (١١٩) الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت ١١٠١هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة - بيروت، ج ٣، ص ٥٥.
- (١٢٠) الشرنبلالي، الحاشية على درر الحكام شرح غرر الأحكام، لمحمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (ت ٨٨٥هـ)، دار إحياء الكتب العربية، ج ٢، ص ٤٤. قال الشرنبلالي: قَوْلُهُ: وَصَلَ بِحَلْفِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ بَطْلٌ... وَسَوَاءٌ قَصَدَ الْإِسْتِثْنَاءَ أَوْ لَمْ يَقْصِدْ عِلْمَ حُكْمِهِ أَوْ لَمْ يَعْلَمْ.
- (١٢١) حاشية الدسوقي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣٠.
- (١٢٢) المرادوي، الإنصاف، مصدر سابق، ج ١١، ص ٢٧.
- (١٢٣) حاشية العدوي على شرح مختصر خليل، ج ٣، ص ٥٦.
- (١٢٤) الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٨٣.
- (١٢٥) العكري، معطية الأمان، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٦.
- (١٢٦) الخرشي، شرح مختصر خليل، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٥. الدردير، الشرح الكبير، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣٠.
- (١٢٧) حاشية الدسوقي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣١.

(١٢٨) المواق، التاج والإكليل، مصدر سابق،
ج ٤، ص ٤١٢.

(١٢٩) حاشية العدوي على شرح مختصر
خليل، ج ٣، ص ٥٦.

(١٣٠) الخرشي، شرح مختصر خليل، مصدر
سابق، ج ٣، ص ٥٦.

(١٣١) الكاساني، البدائع، مصدر سابق، ج ٣،
ص ١٥.

(١٣٢) بخلاف المعتزلة الذين يقولون: يخلقه
الله قبل الفعل. العيني، البناية، مصدر
سابق، ج ٦، ص ١٦٠.

(١٣٣) البابرتي، العناية، مصدر سابق، ج ٥،
ص ١١٠.

(١٣٤) الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق،
ج ٣، ص ١٢٢.

الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي

د. علي عبدالله أبو يحيى*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/١٢/١١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٠/٤/٢٨ م

ملخص

يتناول هذا البحث الفحص الطبي قبل الزواج في الفقه الإسلامي مستعرضاً: تعريفه، وإيجابياته، وسلبياته، وحكمه، وشروطه وضوابطه.

ومن خلال هذا البحث تبين جواز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، ولولي الأمر إصدار قانون يلزم فيه كل المتقدمين للزواج بذلك، وينطوي هذا على العديد من المصالح: حيث تعد الفحوصات الطبية قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة جداً في الحد من الأمراض الوراثية والمعدية والخطرة، وهي تشكل حماية للمجتمع من انتشار الأمراض والحد منها. الكلمات الدالة: الفحص الطبي قبل الزواج، عقد الزواج، الأحوال الشخصية، الفقه الإسلامي.

Abstract

This research deals with pre-nuptial medical examination in Islamic jurisprudence, presenting its definition, pros and cons, rules and conditions.

Through this research, it becomes clear that prenuptial examination is permissible, and the ruler has the right to issue a law requiring all applicants to marry to perform this examination, this involves many interests as pre-marital medical examinations are very effective preventative measures in reducing genetic and infectious diseases and they protect society from the spread of diseases.

Key words: Pre-nuptial Medical Examination, Marriage Contract, Personal Status, Islamic Jurisprudence.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

فقد شرع الله تعالى الزواج لمقاصد عدة
وحكم بالغة منها: تحقيق السكن والمودة
والرحمة، وإمداد الأمة بالنسل الصالح،
والقيام بواجب عمارة الأرض، وتحقيقاً
لذلك قامت بعض الدول بإصدار تشريعات
تلزم فيها كل المتقدمين للزواج بإجراء فحص
طبي، وللوقوف على حقيقة هذا الفحص،
وحكمه، وضوابطه جاء هذا البحث.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة هذا البحث في الإجابة
عن الأسئلة التالية:

١. ما مفهوم الفحص الطبي قبل الزواج؟
٢. ما إيجابيات الفحص الطبي قبل الزواج؟
وما سلبياته؟
٣. ما حكم الفحص الطبي قبل الزواج؟
وما ضوابطه؟

أهداف البحث:

تكمن أهداف هذا البحث في النقاط
التالية:

١. معرفة حقيقة الفحص الطبي قبل الزواج.

٢. الوقوف على إيجابيات الفحص الطبي
قبل الزواج وسلبياته.
٣. تجلية حكم الفحص الطبي قبل الزواج
وضوابطه.

أهمية البحث:

تتبع أهمية هذا البحث من أهمية
موضوعه، حيث تعد مسألة الفحص الطبي
قبل الزواج من النوازل المعاصرة التي تمس
الحاجة إلى معرفة حكمها وضوابطها، كما
تكمن أهميته في محاولة دراسة هذا الموضوع
دراسة شاملة لمسائله مستوعبة لقضاياها.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث المنهج الاستقرائي،
والوصفي، والتحليلي: حيث قمت باستقراء
وتتبع ما يتعلق بالموضوع من مسائل
وقضايا من مصادرها، ووصفها كما هي في
الواقع، ودراستها وتحليلها بغية الوصول إلى
نتائج سليمة.

الدراسات السابقة:

تناولت عدة دراسات سابقة هذا
الموضوع، ومن ذلك:

١. أسامة عمر الأشقر في رسالته (ماجستير):
مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق،
دار النفائس، عمان، ط ١، (١٤٢٠هـ/

المبحث الثاني: حكم الفحص الطبي قبل الزواج.

المبحث الثالث: شروط وضوابط الفحص الطبي قبل الزواج.

الخاتمة: وهي خلاصة بأهم النتائج والتوصيات. وبعد، فهذا جهد متواضع، فما كان فيه من صواب فهو من الله تعالى وتوفيقه، وما كان فيه من خطأ وزلل فمن ضعفي، وأستغفر الله تعالى منه.

تمهيد: مفهوم الفحص الطبي قبل الزواج.
المطلب الأول: تعريف الزواج في اللغة والاصطلاح.

أولاً: تعريف الزواج في اللغة:
الزواج في اللغة: الاقتران والارتباط، تقول العرب: زوج الشيء بالشيء، وزوجه إليه، قرنه به. وتزواج القوم، وازدوجوا: تزوج بعضهم بعضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَزَّوَجَتَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: ٥٤]. أي: قرناهم، وقوله تعالى: ﴿أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات: ٢٢]. أي: احشروهم وقرنائهم. وذاع استعمال كلمة الزواج في اقتران الرجل بالمرأة، وارتباطه بها على سبيل الدوام والاستمرار، للتوالد والائتناس^(١).

ثانياً: تعريف الزواج في الاصطلاح:
عرّف النسفي الزواج بأنه: "عقد يفيد

٢٠٠٠م)، من ص ٨٣ - ص ١٠٠.
٢. محمد عثمان شبير في بحثه: موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، مطبوع ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط ١ (١٤٢١هـ / ٢٠٠١م)، ج ١، ص ٣٣٦.
٣. عارف علي عارف في بحثه: قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي، مطبوع ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط ١، (١٤٢١هـ / ٢٠٠١م)، ج ٢، ص ٧٨٤ - ص ٧٨٥.

ويلاحظ على هذه الدراسات أنها تناولت الموضوع بشكل مختصر فلم تشمل كافة أقوال المعاصرين، وأدلتهم، والضوابط الفقهية للفحص الطبي قبل الزواج.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة على النحو التالي:
المقدمة: وتحدثت فيها عن مشكلة هذا البحث، وأهدافه، وأهميته، ومنهجه، والدراسات السابقة له، وخطته.
التمهيد: مفهوم الفحص الطبي قبل الزواج.
المبحث الأول: إيجابيات وسلبيات الفحص الطبي قبل الزواج.

حل استمتاع كل من العاقلين بالآخر، على الوجه المشروع^(٢).

وعرفه أبو زهرة بأنه: "عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة، بما يحقق ما يتقاضاه الطبع الإنساني، وتعاونهما مدى الحياة، ويحدد ما لكليهما من حقوق، وما عليه من واجبات"^(٣).

المطلب الثاني: تعريف الفحص الطبي في اللغة والاصطلاح.

أولاً: تعريف الفحص الطبي لغة.

كلمة الفحص الطبي مركبة من لفظين مضافين، الفحص، والطبي:

١. تعريف الفحص لغة.

الفحص لغة: شدة الطلب خلال كل شيء، فحص عنه فحصاً: بحث، وكذلك تفحص واقتحص، وتقول: فحصت عن فلان وفحصت عن أمره لأعلم عنه حاله.

ومن معاني الفحص: البسط والكشف، يقال: فاحصني فلان فحاصاً: كأن كل واحد منهما يفحص عن عيب صاحبه وعن سره، وفلان فحيسي ومفاحصي بمعنى واحد^(٤).

فالفحص لغة: هو البحث بدقة للوصول إلى أمور مخفية في الشيء المفحوص.

٢. تعريف الطبي لغة.

الطبي لغة: من الطب: بمعنى علاج

الجسم والنفس، ومنه علم الطب، وطباً المريض ونحوه طباً: داواه وعالجه، والطب أيضاً بمعنى السحر، وتطبب فلان: تعاطى الطب وهو لا يتقنه، والطبيب: من حرفته الطب، أو الطبابة، وهو الذي يعالج المرضى ونحوهم، والطبابة: حرفة الطب^(٥).

فالطبي لغة: نسبة لعلم الطب الذي هو: علم معالجة ومداواة الجسم والنفس.

بناء على ما سبق، يمكن تعريف الفحص الطبي لغة بأنه: البحث الدقيق عن الأمراض والعيوب الخفية من أجل مداواتها ومعالجتها.

ثانياً: تعريف الفحص الطبي اصطلاحاً.

عرف البرادي الفحص الطبي بأنه: "بحث واستقصاء حالة الشخص والمرض وأعراضه لديه، عن طريق الكشف على المريض، وسؤاله عما يجد من أعراض ونحو ذلك"^(٦).

والفحص الطبي عند الأطباء هو: معرفة حالة الإنسان الصحية، كإجراء وقائي يساعد على صيانة الصحة، وعلى الكشف المبكر للأمراض، وهي في أطوارها الأولى^(٧). أي المقدمة التي يقوم بها الطبيب، أو المعالج ليصل بها إلى تشخيص المرض، ووصف العلاج المناسب، سواء أكان بالأدوية، أم بالجراحة الطبية^(٨).

ثالثاً: مفهوم الفحص الطبي قبل الزواج.

المراد بالفحص الطبي قبل الزواج: فحوصات مخبرية أو سريرية تجري لكل من الذكر والأنثى العازمين على الزواج، ويتم إجراؤها قبل عقد القران لاكتشاف أي موانع صحية تحول دون الزواج، وحتى لمعرفة إمكانية الإنجاب من عدمه، بحيث يكون كلا الخاطبين عالماً بما هو مقبل عليه ومقتنعاً به تماماً^(٩).

ويعرف في علم الطب بأنه: تقديم استشارات طبية إجبارية، أو اختيارية للخاطبين المقبلين على الزواج، تستند إلى فحوصات مخبرية، أو سريرية تجري لهم قبل عقد القران^(١٠).

ويمكن تعريف الفحص الطبي قبل الزواج بتعريف شامل بأنه عبارة عن: فحص المقبلين على الزواج قبل عقد القران في مراكز صحية محددة لهذه الغاية للكشف عن احتمالية حملها لأمراض وراثية أو معدية أو مضرّة يترتب عليها عدم استقرار الحياة الزوجية، وتقديم المشورة المناسبة لحالتيهما^(١١).

وهذا التعريف يتضمن ما يلي:

١. أن محل الفحص الطبي الخاطبان العازمان على الزواج.
٢. وقت الفحص الطبي يكون قبل عقد القران، لا بعده.

٣. نوعية الفحوصات التي تجرى للمقبلين على الزواج: إما سريرية، وذلك بالفحص الحسي للمريض، بتحسس مواضع معينة من بدن المريض ومعاينتها، وإما مخبرية، وهي جزء من الفحوصات التكميلية للكشف عن الأمراض المعدية، كالزهري^(١٢)، والإيدز^(١٣)، والأمراض الوراثية، والمزمنة كالسكر، والسرطان ونحو ذلك^(١٤).

فالفحص الطبي قبل الزواج يعني دراسة الحالة الصحية العامة لدى كل من الخاطبين، والكشف عن وجود أمراض مزمنة، أو معدية، أو وبائية أو نحو ذلك، ومحاولة علاجها بوصف أدوية تصلح لها ضماناً لسلامة أجسام المقبلين على عقد الزواج، وبالتالي سلامة المجتمع من الأمراض والعلل.

المبحث الأول: إيجابيات وسلبيات الفحص الطبي قبل الزواج.

الفحص الطبي قبل الزواج، من الموضوعات ذات الأثر البالغ في حياة الإنسان المعيشية، ومستقبل أجياله القادمة، فالسعادة، أو الشقاء ترتبطان إلى درجة كبيرة بمستوى الصحة الأسرية التي جعلها الإسلام من مقومات الأسرة ومتطلباتها كما أراد الله سبحانه وتعالى. ولإجراء الفحص الطبي قبل الزواج إيجابيات وسلبيات نذكر منها ما يلي:

المطلب الأول: إيجابيات الفحص الطبي قبل الزواج.

هناك فوائد كثيرة ذكرها العلماء والأطباء نذكر منها:

١. تعد الفحوصات الطبية قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة جداً في الحد من الأمراض الوراثية، والمعدية، والخطرة، كمرض التلاسيميا^(١٥)، والزهري^(١٦)، والإيدز^(١٧)، والسرطان، والمحافظة على سلامة الجنين في رحم المرأة من الأمراض والتشوهات والإعاقات التي تسببها الأمراض المعدية، فقد يكون أحد الزوجين مصاباً بمرض معد ينتقل إلى الجنين، ويسبب له التشوهات والأمراض المختلفة^(١٨).

٢. إتاحة الفرصة للتداوي قبل الزواج، فيما لو كان عند أحدهما حاجة إلى ذلك الفحص، يعتبر عاملاً من عوامل استمرار الحياة الزوجية، فبعد إطلاع المقبلين على الزواج على نتائج الفحص الطبي يتبين لهما مصير حياتهما الزوجية^(١٩).

٣. حماية المجتمع من انتشار الأمراض، والتقليل من نسب المعاقين فيه، وبالتالي التقليل من الأعباء المالية الناتجة عن علاج المصابين بالأمراض الوراثية، أو المعدية، ففي مرض التلاسيميا مثلاً تصبح حياة

المريض رهن كيس الدم الذي يعطى له بالوريد كل أربعة أسابيع أو ثلاثة، ويحتاج إلى علاج يسمى (ديسفيرال) لإزالة الحديد المتراكم في أجسامهم، هذا عدا أكياس الدم وأعباء بنك الدم، وسرير المستشفى والعلاجات الأخرى^(٢٠).

٤. إن عقد الزواج عقد عظيم يبنى على أساس الدوام والاستمرار، فإذا تبين بعد الزواج أن أحد الزوجين مصاب بمرض فإن هذا قد يكون سبباً في إنهاء الحياة الزوجية لعدم قبول الطرف الآخر به.

٥. التأكد من قدرة الخاطبين المقبلين على الزواج على ممارسة علاقة جنسية سليمة بما يشبع رغبات الطرفين بصورة طبيعية، وعدم وجود عيوب عضوية، أو تشريحية، أو فيزيولوجية مرضية تقف أمام هذا الهدف المشروع لكل من الزوجين، وذلك لضمان عدم تضرر كل منهما، وعدم تضرر المرأة أثناء الحمل، وبعد الولادة نتيجة اقترانها بالزوج المأمول^(٢١).

٦. تأكد كل واحد من الخاطبين من قدرة الطرف الآخر على الإنجاب، وعدم وجود عقم، وهذا يؤدي إلى تحاشي أسباب الاختلاف والطلاق، ودوام الحياة الزوجية، لأن وجود العقم في أحد الزوجين قد يكون

من أهم أسباب الاختلاف والنزاع بين الزوجين، لما في كل واحد منهما من فطرة الأبوة والأمومة، وبالتالي يؤدي إلى الطلاق^(٢٢).

المطلب الثاني: سلبيات الفحص الطبي قبل الزواج.

هناك عدة سلبيات تتعلق بالفحص الطبي ذكرها العلماء نذكر منها:

١. قد يؤدي الفحص الطبي إلى الإحباط الاجتماعي، وذلك لو أثبتت الفحوصات أن هناك احتمالاً لإصابة المرأة بالعقم، أو بسرطان الثدي، واطلع الآخرون على ذلك، فإن ذلك يسبب لها ضرراً نفسياً واجتماعياً، وفي هذا قضاء على مستقبلها، خاصة أن الأمور الطبية تخطئ وقد تصيب، وكذلك بالنسبة للرجل^(٢٣).

٢. تبقى نتائج التحليل احتمالية في العديد من الأمراض، وهي ليست دليلاً صادقاً لاكتشاف الأمراض المستقبلية^(٢٤).

٣. قد تحرم هذه الفحوصات البعض من فرصة الارتباط بزواج نتيجة فحوصات قد لا تكون أكيدة^(٢٥).

٤. إيهام الناس أن إجراء الفحص سيقبهم من الأمراض الوراثية، وهذا غير صحيح؛ لأن الفحص لا يبحث في الغالب سوى عن

مرضين أو ثلاثة منتشرة في مجتمع معين^(٢٦).

٥. عدم المصادقية في أداء الفحص الطبي قبل الزواج، بحيث يصبح هذا الفحص مجرد شهادة تعطى للفاحصين بدون فحصهم، إما لمعرفة أو قرابة، أو لحسوية وواسطة، أو لرشوة من المال، وقد حصل هذا في بعض الدول العربية التي تلزم بالفحص الطبي قبل الزواج^(٢٧).

٦. ظهور أو اكتشاف بعض الأمراض الوراثية في أحد الخاطبين قد يكون إفشاء للأسرار الشخصية، وقد تعتبرها بعض العائلات وصمة عار، أو حرج لهم يؤثر على زواج باقي أفراد العائلة^(٢٨).

٧. قد يحدث تسريب لنتائج الفحص الطبي، ويتضرر أصحابها لاسيما المرأة فقد يعزف عنها الخطاب إذا علموا أن زواجهما لم يتم، وتثور الشبهات الأخلاقية، مما يدعو إلى بيان أن السبب هو المرض، وليس الجانب الأخلاقي، وما تنشأ عنه من مشاكل عدة^(٢٩).

٨. إيهام الناس أن زواج الأقارب هو السبب المباشر لهذه الأمراض المنتشرة في مجتمعاتنا، وهو غير صحيح إطلاقاً^(٣٠).

٩. عدم تقييد بعض الأطباء بأخلاقيات المهنة بما فيها: إفشاء السر، والخلوة، والاطلاع

على عورة المرأة في حال عدم وجود طبية مختصة^(٣١).

١٠. التكلفة المادية التي يتعذر على البعض الالتزام بها وفي حال إلزام الحكومات بجعل الفحوص شرطاً للزواج ستزداد المشاكل حدة، وإخراج شهادات صحية من المستشفيات الحكومية وغيرها أمر غاية في السهولة، فيصبح مجرد روتين يعطى مقابل مبلغ من المال^(٣٢).

١١. يجعل هذا الفحص حياة بعض الناس قلقاً مكتئبة ويأساً إذا ما تم إعلام الشخص بأنه سيصاب هو أو ذريته بمرض عضال لا شفاء له من الناحية الطبية^(٣٣).

ويمكن تخاشي ذلك بإضفاء صفة السرية الكاملة على الفحوصات، وبتقوى الله عز وجل في الحكم على الناس، وبالتثقيف الإيماني، والصحي، ونشر الوعي بينهم.

مع وجود هذه السلبيات في الفحص الطبي، فإنها لا تصل إلى حجم المفاصل المترتبة في حال عدم الفحص، وإن من الأصول الكلية المقررة (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما)^(٣٤)، والضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف^(٣٥). علماً بأن الإيجابيات تفوق هذه السلبيات، خصوصاً وأنه يمكن وضع شروطاً إجرائية شرعية

وقانونية^(٣٦) يجب اتباعها في الفحص الطبي تخفف وتقلل هذه السلبيات. مع الاهتمام البالغ بقضية التثقيف الصحي والتركيز عليها، وإعداد الهيئات والجمعيات المؤهلة علمياً ودينياً لنشر مثل هذا الوعي المطلوب، واستخدام جميع وسائل نشر المعلومات الصحية المرئية منها والمسموعة والمقروءة، وعن طريق المحاضرات والندوات والمؤتمرات^(٣٧).

المبحث الثاني: حكم الفحص الطبي قبل الزواج.

نظراً لما تميز به المسلمون في العصور السابقة من صدق وأمانة في الإخبار عن معاييبهم النفسية والجسدية عموماً، ونظراً لبساطة الحياة آنذاك، ونظافة البيئة التي تعد مصدراً رئيساً لكثير من الأمراض المنتشرة، لم تكن هناك حاجة للتأكد وفحص المقبلين على الزواج، فعن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: جَاءَنِي النَّبِيُّ ﷺ فَحَطَّبَنِي، فَقُلْتُ: مَا مِثْلِي تُنْكَحُ، أَمَا أَنَا فَلَا وَلَدَ فِيَّ، وَأَنَا غَيُورٌ ذَاتُ عِيَالٍ، قَالَ: (أَنَا أَكْبَرُ مِنْكَ، وَأَمَّا الْغَيْرَةُ فَيَذْهَبُهَا اللَّهُ، وَأَمَّا الْعِيَالُ فَلِإِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ)^(٣٨).

ومسألة الفحص الطبي قبل الزواج من المسائل المستجدة التي ظهرت حديثاً،

لذلك لا يوجد للفقهاء قديماً رأياً حول هذه المسألة.

وقد بحث الفقهاء المعاصرون هذه المسألة، واختلفوا في مسألة إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، وهل يجوز للدولة أن تلزم كل من يتقدم للزواج بإجراء الفحص الطبي وتجعله شرطاً لإتمام الزواج؟ أم هو اختياري فقط؟ على قولين:

القول الأول: ذهب جمع من العلماء مثل الزحيلي^(٣٩)، ومحمد شبير^(٤٠)، ومحمد القضاة^(٤١)، ومحمداتي ماء العينين شبيها^(٤٢)، ومحمد البار^(٤٣)، ومحمد الصالح^(٤٤) وغيرهم إلى جواز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، وأنه يجوز لولي الأمر إصدار قانون يلزم فيه كل المتقدمين للزواج بإجراء الفحص الطبي بحيث لا يتم الزواج إلا بعد إعطاء شهادة طبية تثبت أنه لائق طيباً.

وهو المعمول به في دائرة قاضي القضاة في الأردن، حيث تشترط لتوثيق عقد الزواج إرفاق جملة من الوثائق منها: فحص طبي ما قبل الزواج صادر عن مركز معتمد^(٤٥).

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

وجه الدلالة: أن من أهم مقاصد الزواج تحصيل السكينة والطمأنينة، ونشر المودة والرحمة بين الزوجين مما يحقق السعادة الأسرية المنشودة^(٤٦)، والفحص الطبي قبل الزواج يساهم في بناء صرح هذه السعادة بعيداً عن الأمراض والعيوب المنفرة، ويجعل الزواج من أوله مبنياً على الصدق والأمانة في الإخبار عن العيوب^(٤٧).

٢. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أمر الله عز وجل بطاعة ولي الأمر، وهذا الأمر للوجوب، وأولي الأمر هنا هم الحكام والسلاطين^(٤٨)، والمباح إذا أمر به ولي الأمر للمصلحة العامة يصبح واجباً، ويلتزم المسلم بتطبيقه.

٣. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وجه الدلالة: إن الله تعالى نهى أن يورد الإنسان نفسه مورد التهلكة في الدنيا والآخرة، وترك التداوي والمعالجة يؤدي إلى هلاك النفس الذي نهى الله عنه^(٤٩)، وبعض الأمراض المعدية تنتقل بالزواج، فإذا كان الفحص سبباً في الوقاية تعين ذلك^(٥٠).

٤. قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: ٣٨].

وجه الدلالة: أن المحافظة على النسل من الكليات الست التي اهتمت بها الشريعة^(٥١)، فلا مانع من حرص الإنسان على أن يكون نسله المستقبلي صالحاً غير معيب، ولا تكون الذرية صالحة وقرة للعين إذا كانت مشوهة وناقصة الأعضاء متخلفة العقل، وكل هذه الأمراض تهدف لتجنبها عملية الفحص الطبي^(٥٢).

٥. قوله ﷺ: (لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ)^(٥٣). وقوله ﷺ: (لَا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ)^(٥٤)، وَلَا صَفَرَ وَفَرٍّ مِنَ الْمَجْذُومِ^(٥٥) كَمَا تَفَرُّ مِنَ الْأَسَدِ^(٥٦).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بإبعاد الأصحاء عن المرضى حتى لا يتعدوا منهم، وأمر بالفرار من المجذوم من العدوى، ثم بين ﷺ بقوله: (لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر) أن المسبب الحقيقي لهذه الأشياء هو الله عز وجل، فمن أصيب بمرض معدي فإنه يعدي غيره بأمر الله لا بطبيعته^(٥٧)، وفرارنا من المجذوم ومن المرضى بأمراض معدية هو من باب الأخذ بالأسباب. والفحص الطبي يعد من الأسباب التي

تمنع العدوى بين الزوجين من جهة، وبين الزوجين وأطفالهما من جهة أخرى، بأمر الله عز وجل، فلا مانع شرعي من الأخذ بهذه الأسباب مع اعتقاد أن المسبب الحقيقي للمرض أو الشفاء هو الله عز وجل^(٥٨).

٦. عن المغيرة بن شعبة ﷺ قال: خُطِبَتْ امْرَأَةٌ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (أَنْظَرْتُ إِلَيْهَا؟). قُلْتُ: لَا، قَالَ: (فَأَنْظَرِي إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَجْدَرُ أَنْ يُؤَدَمَ بَيْنَكُمَا)^(٥٩).

٧. عن أبي هريرة ﷺ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَنْظَرْتُ إِلَيْهَا؟). قَالَ: لَا. قَالَ: (فَاذْهَبِي فَأَنْظَرِي إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا)^(٦٠).

وجه الدلالة من الحديثين: أن النبي ﷺ في الحديثين حث الرجلين على أن ينظر كل منهما إلى خطيبته، فإن في ذلك دوماً للسعادة بينهم كأزواج، وفي الحديث الثاني أراد النبي ﷺ أن يكون هذا الرجل على اطلاع على عيب قد يكون وراثياً في أعين الأنصار ليتزوج منهم وهو على بينة وعلم بهذا العيب^(٦١)، وهذا يفيد مشروعية الفحص الطبي قبل الزواج، فالنظر إلى الخطيبة فحص عن العيوب الظاهرة، والفحص الطبي الحديث فحص عن العيوب

الخفية التي لا تعلم إلا بوسائل الفحص الحديثة، وكلا الفحصين وسيلة لاستمرار المودة والمحبة بين الزوجين.

٨. إن الفحص الطبي قد يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدراً مفسدة متوقعة، وليس في هذا مضادة لقضاء الله وقدره، بل هو من قضاء الله وقدره، وينفع التحليل الجيني خاصة في العائلات التي لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض، ويتوقع الإصابة بها يقيناً، أو غالباً، والمتوقع كالواقع، والشرع يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه^(٦٢).

٩. قاعدة: "الدفع أولى من الرفع"^(٦٣). حيث إنه إذا أمكن دفع الضرر قبل وقوعه فهذا أولى وأسهل من رفعه بعد الوقوع^(٦٤).

١٠. قاعدة: "الوسائل لها حكم الغايات"^(٦٥). فإذا كانت الغاية هي سلامة الإنسان العقلية والجسدية؛ فإن الوسيلة المحققة لذلك مشروعة، وطالما أن الفحص الطبي قبل الزواج يحقق مصالح مشروعة للفرد الجديد وللأسرة والمجتمع ويدراً مفسد اجتماعية ومالية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي وهذه من الأسباب المأمور بها شرعاً^(٦٦).

القول الثاني: ذهب بعض المعاصرين مثل عبد العزيز بن باز^(٦٧)، ومحمد رأفت

عثمان^(٦٨)، ومحمد عبد الستار الشريف^(٦٩) وغيرهم إلى أنه لا يجوز إجبار أي شخص على إجراء الفحص الطبي، ويجوز تشجيع الناس ونشر الوعي بالوسائل المختلفة بأهميته.

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١- أن أركان النكاح وشروطه التي جاءت بها الأدلة الشرعية محددة، وإيجاب أمر على الناس وجعله شرطاً للنكاح تزيّد على شرع الله، ومخالف لما ثبت عن الشرع، وهو شرط باطل^(٧٠)، لقوله ﷺ: (مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ)^(٧١).

اعترض عليه: بأن اشتراط إجراء الفحص الطبي قبل الزواج لا يتعارض مع مقاصد الزواج في الإسلام، بل يساهم في تحقيقها؛ لأن زواج الأصحاء يدوم ويستمر أكثر من زواج المرضى، ويتحقق بالفحص الطبي مقصود الزواج الأعظم وهو المحافظة على النسل، فإذا أثبت الطب الوراثي وجود أمراض وراثية لأي طرف الزواج، سواء الزوج أو الزوجة، فالزواج آنذاك يؤدي إلى انتقال المرض بالوراثة إلى الأبناء، وتكون النتيجة جيلاً مريضاً يشكل عبئاً على الأسرة والمجتمع، إذن في إجراء الفحص الطبي قبل الزواج تحقيق مصلحة شرعية للذرية^(٧٢).

٢- لا نجد في الكتاب والسنة ولا في أقوال الفقهاء السابقين دليلاً، أو قولاً باسـتـراط سلامة الصحة لصحة النكاح، كما لا نجد اشتراط أن يكون النكاح يلزم منه الذرية، كما في المرأة الآيسة، والرجل كبير السن حيث يجوز لهما الزواج دون إرادة الذرية، بل الشروط الشرعية بعد شروط العقد هو كون الزوج من أهل الدين والخلق ولم يشترط كونه سليماً^(٧٣)، حيث قال الرسول ﷺ: (إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ...) (٧٤).

٣- قوله ﷺ: (إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُجُوهُ) (٧٥).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ اكتفى بالأصول وهي: الدين، والخلق^(٧٦)، ولم يذكر الصحة، لأن الأصل أن الإنسان سليم. فدل ذلك على عدم اشتراطه.

اعترض عليه: بأن النبي ﷺ دعا إلى اختيار الزواج الصالح، وذكر الدين والخلق على سبيل المثال وليس الحصر، فلا يقتصر الصلاح على الدين والخلق، بل يشمل عدم وجود الأمراض الوراثية والمعدية التي يمكن أن تنتقل إلى الزوجة، ومنها الذرية^(٧٧).

٣. إن تصرفات ولي الأمر في جعل الأمور المباحة واجباً إنما تجب الطاعة إذا تعينت فيه

المصلحة، أو غلبت^(٧٨)، للقاعدة الفقهية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة^(٧٩). ولقوله ﷺ: (إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)^(٨٠)، وإلزام الناس بالكشف قبل الزواج فيه مفسد عظيم تزد على المصالح المرجوة^(٨١).

اعترض عليه: بأن طاعة الإمام مقيدة بعدم الأمر بالمعصية، وما دام يدعو إلى ما فيه مصلحة للمسلمين فتجب طاعته، والإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج فيه مصلحة محققة تعود على الفرد أولاً وعلى المجتمع ثانياً، وإن نتج عن هذا التنظيم ضرر خاص لفرد أو أفراد.

٤- قوله ﷺ في الحديث القدسي: (أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي) (٨٢).

وجه الدلالة: أن المتقدم للزواج ينبغي أن يحسن الظن بالله ويتوكل على الله ويتزوج^(٨٣)، والكشف يعطي نتائج غير صحيحة أحياناً^(٨٤). وإلزامية الفحص الطبي يتنافى مع إحسان الظن بالله^(٨٥).

قال ابن القيم: لا ريب أن حسن الظن إنما يكون مع الإحسان، فإن المحسن حسن الظن بربه، وأن يجازيه على إحسانه، ولا يخلف وعده ويقبل توبته، وإنما المسيء المصير على الكبائر والظلم والمخالفات، فإن وحشة المعاصي والظلم والحرام تمنعه^(٨٦).

اعترض عليه: بأن إجراء الفحص الطبي

ليس فيه سوء ظن بالله أو الثقة به، بل فيه ثقة الله تعالى وحسن الظن به في الأخذ بما جعله وقدره في الدنيا من الأسباب، فالأخذ بالأسباب دليل على الثقة وحسن الظن بالله تعالى، وترك الأخذ بالأسباب تواكل وانصراف عما قدره الله تعالى، كما أن إجراء الفحص الطبي يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدرك مفسدة متوقعة، وليس في هذه مضادة لقضاء الله وقدره، بل فيه إيمان به ويقين في قضائه؛ لأن معطيات العلم تكشف عن قضاء الله تعالى، إذا ربط بين المسببات وأسبابها^(٨٧).

٥- أن جواز الفحص الطبي قبل الزواج أو وجوبه يتضمن الافتتاح على الحرية الشخصية، ويسبب عدة مشاكل مالية، ونفسية، ويؤدي في بعض الأحيان إلى كشف سر الشخص، وإلى التحيز ضده، خاصة في شركات التأمين، أو التوظيف، أو الزواج المستقبلي، كما أن كلفته المالية ليست يسيرة، ولا تستطيع معظم الدول أن تقوم بتغطيته مالياً. وجعل العبء على من يريد الزواج سيؤدي إلى تحميل الأشخاص كلفة مالية قد تزيد من ابتعاد الشباب عن الزواج وعزوفهم عنه، كما أن خوفهم من نتائج الفحوصات وعواقبها على حياتهم، ستدفعهم أيضاً إلى اجتنابه أو التحايل عليه أو شراء الشهادات

بمبلغ معين من المال^(٨٨).

اعترض عليه: بأن الفحص الطبي قبل الزواج لا يعتبر افتتاحاً على الحرية الشخصية؛ لأن فيه مصلحة تعود على الفرد أولاً، وعلى المجتمع والأمة ثانياً، وإن نتج عن هذا التنظيم ضرر خاص لفرد أو أفراد فلا يطل أصل الحكم؛ لأن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة^(٨٩)، فإن القواعد الفقهية تقرّر أن: (يختار أهون الشرين)^(٩٠)، وأنه: (يحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر عام)^(٩١).

الترجيح:

الراجح والله أعلم به الصواب هو القول الأول، القائل بجواز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج لقوة أدلته، وللأدلة الآتية:

١- أنه لا مانع شرعاً من إيجاب الفحص الطبي قبل الزواج، ويكون هذا الإيجاب من قبل الدولة إذا رأت المصلحة في ذلك، أو كانت هناك قرائن تدل على احتمال الإصابة بالمرض سواء للمخطوبة، أو للذرية مستقبلاً، لاسيما في هذا الزمان الذي انتشرت فيه الأمراض المختلفة، مثل مرض الإيدز، والزهري، والسيلان وغيرها، فمن حق الإمام أو الحاكم أن يوجب المباح في حدود المصلحة، فيصبح هذا الفحص ملزماً لا يتم عقد الزواج إلا بتقرير طبي يدل على إجراء هذا الفحص في المختبرات المعدة لذلك.

وقد جاء في فتاوى اللجنة الشرعية بوزارة الأوقاف بالكويت^(٩٢): (يستحب، بل قد يجب في بعض الحالات إخبار الراغبين في الزواج بما تكشف عنه الفحوصات، سواء كان حصول التشويه بالحمل مؤكداً أو محتملاً؛ لقوله ﷺ: (الدين النصيحة)^(٩٣) والله أعلم.

إلا أن هذا الإيجار لا يؤثر على صحة العقد، فإذا تم العقد بأركانه وشروطه دون إجراء الفحص فإنه يكون صحيحاً.

٢- قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)^(٩٤).

فهذه القاعدة تدل على أنه لا يجوز ضرر الآخرين، ذلك أن هناك من الأمراض المخيفة التي يخشى على الزوجين منها، والإقدام على الزواج دون معرفة تلك الأمراض المعدية والوراثية فيه من الضرر الكبير الذي يهدد كيان الأسرة، فإذا علم أن الرجل أو المرأة مصاب بمرض من الأمراض المزمنة والخطيرة أو السارية بالوراثة، فإنه ينبغي أن يمنع زواج أحدهما من الآخر دفعاً للضرر.

٣- قاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)^(٩٥).

ففعّل الإمام فيما يتعلق بالأمور العامة لا بد وأن يكون موافقاً للشرع بألا يخالف

نصوصه، ولا القواعد الكلية، والمبادئ العامة، والفحص الطبي قبل الزواج من المصالح التي يناط القرار فيها بالإمام، لأن إجراء منع الزواج قبل إجراء الزوجين الفحص الطبي عليهما، وثبوت ملاءمتهما من الأمراض الخطيرة يعد من المصالح البينة القائمة على منع الفساد، إذ فيه حماية الزوجين أنفسهما من انتقال بعض الأمراض من أحدهما إلى الآخر، كالأضرار الجنسية، أو مرض الإيدز، وفيه حماية المجتمع من جيل معوق ومتخلف ومريض يرهق كاهل الدولة وأهله بالنفقات من غير أن يترتب على مثل هذه النفقات عودة الوليد إلى الحياة العادية^(٩٦).

٤- تعتبر الفحوصات الطبية قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة جداً في الحد من الأمراض الوراثية، والمعدية والخطيرة، وهي تشكل حماية للمجتمع من انتشار الأمراض والحد منها، والتقليل من أي كوارث تحدث هزات مالية وإنسانية للأفراد والأسر والمجتمعات، خاصة لدى ارتفاع نسب المعاقين في المجتمع، وتأثيره المالي والإنساني من كون متطلباتهم أكثر من حاجات الأفراد الآخرين.

٥- تحاول هذه الفحوصات أن تضمن إنجاب أطفال أصحاء سليمين عقلياً وجسدياً، من تزواج الخاطبين المعنيين، وعدم انتقال

الأمراض الوراثية التي يحملها، أو يظهرها أحد الخاطبين، أو كلاهما.

٦- أن المصلحة الشرعية تقتضي وجوب الفحص من الأمراض المعدية والأمراض التي يمكن معرفتها بسهولة؛ لأنه يترتب على عدم الفحص مضار كثيرة والمصلحة الشرعية شروطها متوافرة وهذه الشروط هي^(٩٧):

أ- الملاءمة: أي أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تخالف أصلاً من أصوله ولا تنافي دليلاً من أدلة أحكامه، والفحص قبل الزواج من الأمراض السالفة الذكر لا تخالف أصلاً من أصول الشريعة ولا تنافي دليلاً من أدلتها.

ب- أن تكون معقولة بذاتها، بحيث لو عرضت على العقول السليمة لتلقتها بالقبول، والفحص قبل الزواج من الأمراض السالفة الذكر معقول وتقبله العقول السليمة.

ج- أن يكون الأخذ بها لحفظ ضروري أو لرفع حرج، والفحص قبل الزواج من الأمراض السالفة الذكر لحفظ ضروري وهو النسل، ولحفظ ضروري آخر وهو النفس من الأمراض المعدية، كالسل والحمى الشوكية والملاريا وغيرها من الأمراض الفتاكة والمعدية.

د- أن تكون المصلحة التي تترتب على تشريع الحكم مصلحة حقيقية لا وهمية. والفحص من الأمراض السالفة الذكر مصلحة حقيقية بكل المعايير.

هـ- أن تكون المصلحة عامة لا خاصة، أي أن يوضع الحكم لمصلحة عموم الناس لا لمصلحة فرد معين أو فئة معينة، والأمر كذلك في الأمراض السالفة الذكر.

المبحث الثالث: شروط وضوابط إجراء الفحص الطبي قبل الزواج.

هناك شروط وضوابط شرعية وقانونية وأخلاقية تحكم طريقة الفحص الطبي قبل الزواج، وهذه الشروط هي:

١- أهلية الطبيب الفاحص، أو من ينوب عنه في إجراء الفحص: يشترط في الفاحص طبيباً كان أو ممرضاً، أو خبيراً، أو عاملاً في المختبرات، أن تتوفر فيه الأهلية المعتبرة لدى الأطباء للقيام بهذه المهمة، كل حسب اختصاصه، والأهلية المعتبرة في هذا الفحص هي جملة من الأصول العلمية التي وضعها المختصون، وهي في عمومها تحدد الطريق الذي ينبغي على الأطباء ومساعدتهم سلوكه، والتقيد به أثناء قيامهم بمهامهم المتعلقة بالفحص الطبي^(٩٨).

فإذا انعدمت الأهلية تترتب على ذلك

أضرار كثيرة منها الخطأ الطبي، وانعدام الدقة في نتائج الفحص، وانعدام المصادقية في إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، وبالتالي تنعدم الثقة بين الفريق الطبي الموكل بعملية الفحص من جهة، وبين المتقدم للفحص من جهة أخرى.

٢- اشتراط الدين في الفاحص: يشترط في الطبيب أن يكون مسلماً؛ لأن الطبيب الكافر غير مأمون في علاجه للمسلمين، فيخشى منه الضرر والإيذاء، وعدم النصح لأهل الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٠١]. والعدو لا يصدق في نصيح، أو علاج ومداوة.

قال ابن مفلح: "وقال المروذي: كان- يعني أحمد بن حنبل- يأمرني أن لا اشتري له ما يصف له النصارى، ولا يشرب من أدويتهم، وللدلالة على أنه لا يؤمن أن يخلطوا بذلك شيئاً من السمومات والنجاسات" (٩٩).

ولكن يجوز عند الحاجة اللجوء إلى الطبيب غير المسلم إذا لم يوجد الطبيب المسلم الثقة، أو وجد ولكن خبرته قليلة في إجراء الفحص، للقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات) (١٠٠)، وقاعدة: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة) (١٠١).

ولما روى أن النبي ﷺ أمر أن يستطب الحارث بن كلدة، وكان كافراً (١٠٢).

٣- أن يكون رجلاً لفحص الرجال، وامرأة لفحص النساء، مع مراعاة عدم النظر إلى العورات إلا لضرورة: الأصل أنه لا يجوز للرجل أن يكشف على المرأة، ولا المرأة على الرجل إلا لحاجة أو ضرورة داعية إلى ذلك، لحديث الربيع بنت معوذ رضي الله عنها: كُنَّا نَعْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نُسْقِي الْقَوْمَ، وَنَخْدُمُهُمْ وَنَرُدُّ الْقَتْلَى وَالْجَرَحَى إِلَى الْمَدِينَةِ (١٠٣).

وكذلك الأصل أنه لا يجوز للطبيب النظر إلى العورة، لقول النبي ﷺ: (لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ) (١٠٤) إلا لحاجة، وتكون بوجود المحرم مع المرأة، وبمقدار الحاجة الداعية إلى ذلك لا يزيد عليها، للقاعدة: (الضرورة تقدر بقدرها) (١٠٥).

قال القاضي: "يجوز للطبيب أن ينظر من المرأة إلى العورة عند الحاجة إليها... وكذلك يجوز للمرأة والرجل أن ينظرا إلى عورة الرجل عند الضرورة" (١٠٦).

وقال النووي: فإن اضطر إلى الكشف- أي عن العورة- للمداواة أو الختان، جاز ذلك، لأنه موضع ضرورة (١٠٧).

وقد نصت توصيات مجمع الفقه

الإسلامي، قرار رقم (٨١) بشأن مداواة الرجل للمرأة على أن: (الأصل أنه إذا توافرت طبية متخصصة يجب أن تقوم بالكشف على المريضة، وإذا لم يتوافر ذلك فتقوم بذلك طبيبة غير مسلمة ثقة، فإن لم يتوافر ذلك يقوم به طبيب مسلم، على أن يطلع من جسم المرأة على قدر الحاجة في تشخيص المرض ومداواته، وألا يزيد عن ذلك، وأن يغض الطرف قدر استطاعته، وأن تتم معالجة الطبيب للمرأة هذه بحضور محرم، أو زوج، أو امرأة ثقة خشية الخلوة)^(١٠٨).

٤- سرية نتائج الفحص الطبي قبل الزواج: يشترط في محتويات ونتائج الفحوصات الطبية أن تكون سرية، ولا يجوز إفشاء النتائج إلا للفاحص، أو من ينوب عنه، أو بإذنه؛ لأن سر المريض جزء من الأمانة، والنبي ﷺ قال: (الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ)^(١٠٩)، والفحص الطبي قبل الزواج هو نوع من أنواع الاستشارة، ويجب إيقاع أقصى العقوبات على كل من يفشى سر نتائج الفحوصات، إلا إذا كانت النتائج فيها ضرر على المجتمع ففي هذه الحالة يجوز إفشاء النتائج لأجل المصلحة العامة، كما لو كان الفاحص مصاباً بمرض خطير مثل مرض الإيدز، فلا بد في هذه الحالة من اتخاذ الإجراءات التي تحفظ المجتمع من أضرار هذا

الخطر لقوله ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)^(١١٠). وقد جاء في قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي^(١١١) ما يؤكد على حفظ سر نتائج الفحوصات الطبية، وأنه أمانة لدى من استودع حفظه، وأن الأصل حظر إفشاء الأسرار، وإفشاؤه بدون مقتضى معتبر موجب للمؤاخذة شرعاً، ويتأكد واجب حفظ السر على أصحاب المهن الطبية، إذ يركن إليهم الناس في أسرارهم، وتستثنى من وجوب الكتمان السر حالات يؤدي فيها كتمانهم إلى ضرر يفوق ضرر إفشائه بالنسبة لصاحبه، أو يكون في إفشائه مصلحة ترجح على مضرة كتمانهم، وهذه الحالات على ضربين:

أولاً: حالات يجب فيها إفشاء السر بناء على قاعدة أهون الضررين لتفويت أشدهما، وقاعدة تحقيق المصلحة العامة التي تقضي بتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، إذا تعين ذلك لدفعه، وهذه الحالات نوعان:

أ. ما فيه مفسدة عن المجتمع.

ب. وما فيه درء مفسدة عن الفرد.

ثانياً: حالات يجوز فيها إفشاء السر لما فيه:

أ. جلب مصلحة عامة.

ب. أو درء مفسدة عامة.

٥- أن تحقق الفحوصات مقاصد الزواج أو

تؤكددها: لقد بين الله سبحانه مقاصد الزواج في القرآن الكريم من خلال عدد من الآيات الكريمة التي حددت الأسس الفكرية التي تنظم الزواج والأهداف التي تبتغى من هذا العقد ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]. وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: ٧٢].

وامتن الله سبحانه وتعالى على بني آدم أعظم منة بأن جعل لهم من أنفسهم أزواجاً من جنسهم وشكلهم ولو جعل الأزواج من نوع آخر ما حصل الائتلاف والمودة والرحمة ولكن من رحمته خلق من بني آدم ذكوراً وإناثاً وجعل الإناث أزواجاً للذكور وهذا من أعظم المنن كما أنه من أعظم الآيات الدالة على أنه جل وعلا هو المستحق أن يعبد وحده وأوضح... أن هذه نعمة عظيمة وأنها من آياته جل وعلا^(١١٢).

وقال العلامة السعدي في تفسيره لهذه الآية: "هو أنشأكم من الأرض، أي خلقكم

منها، واستعمركم فيها، أي استخلفكم فيها، وأنعم عليكم بالنعمة الظاهرة والباطنة ومكنكم في الأرض تبون وتغرسون وتزرعون وتحراثون ما شئتم وتتفعون بمنافعها وتستغلون مصالحها^(١١٣). ومن أمعن النظر في الآيات الكريمة وفي السنة النبوية أيضاً يجد أن للزواج عدة مقاصد أهمها: تحقيق السكن والمودة والرحمة وإمداد الأمة بالنسل الصالح والقيام بواجب عمارة الأرض.

ولا شك أن الاختبارات الوراثية قبل الزواج تصب مباشرة في تحقيق مقاصد الأسرة والزواج وبيان ذلك: أن السكن والمودة والرحمة إنما يكتمل وتتوثق عراه إذا كانت الأسرة مستقرة، وعدم وجود أمراض أو عدم وجود نسل مريض يدعي كل من الزوجين أن الآخر أو كلاهما له دور في حصول ذلك التشوه أو الإعاقة يزيد من استقرار الأسرة، كما أن عمارة الأرض وإمداد الأمة والمجتمع بالنسل إنما يكون بالنسل السليم القوي وليس بالمعوقين أو المرضى مع ملاحظة أن هؤلاء المرضى لا ذنب لهم في ما أصابهم وقد يكونون فاعلين إذا تم تأهيلهم كغيرهم من الأصحاء^(١١٤).

الخاتمة:

يمكن ذكر أهم نتائج هذا البحث

وتوصياته في النقاط التالية:

١. يراد بالفحص الطبي قبل الزواج: دراسة الحالة الصحية لدى كل من الخاطبين، والكشف عن وجود أمراض مزمنة، أو معدية، أو وبائية ونحو ذلك، ومحاولة علاجها بوصف أدوية تصلح لها ضماناً لسلامة أجسام المقبلين على عقد الزواج، وبالتالي سلامة المجتمع من الأمراض والعلل.

٢. يجوز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج، ولولي الأمر إصدار قانون يلزم فيه كل المتقدمين للزواج بذلك، وهو المعمول به في الأردن.

٣. يتأيد القول بجواز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج والإلزام به بالمصالح المترتبة على ذلك حيث تعتبر الفحوصات الطبية قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة جداً في الحد من الأمراض الوراثية، والمعدية، والخطرة، وهي تشكل حماية للمجتمع من انتشار الأمراض والحد منها، والتقليل من أي كوارث تحدث هزات مالية وإنسانية للأفراد والأسرة والمجتمعات.

٤. إن وجود بعض السليبيات في الفحص الطبي لا يحول دون القول بالجواز؛ لأن هذه السليبيات لا تصل إلى حجم المفاصد المترتبة في حال عدم الفحص، كما أن إيجابيات

الفحص الطبي تفوق هذه السليبيات، إضافة إلى أن القول بالجواز مقيد بشروط وضوابط من شأنها التخفيف من هذه السليبيات.

٥. هنالك شروط وضوابط تحكم طريقة الفحص الطبي قبل الزواج منها: أهلية الطبيب الفاحص، وسرية نتائج الفحص الطبي قبل الزواج.

٦. يوصي الباحث بضرورة الاهتمام البالغ بقضية التثقيف الصحي، وإعداد الهيئات والجمعيات المؤهلة علمياً ودينياً لنشر هذا الوعي المطلوب، واستخدام جميع وسائل نشر المعلومات الصحية المرئية منها والمسموعة والمقروءة، عن طريق المحاضرات والندوات، والمؤتمرات.

الهوامش:

(١) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٢) عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ/ ١٤٨٥م)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، بيروت، دار الطباعة العامة، ص ٣٨.

(٣) محمد أبو زهرة، عقد الزواج وآثاره، مصر، دار الفكر العربي، ص ٣٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٦٩، أحمد بن فارس بن زكريا بن فارس (ت

- ٣٣٥هـ/١٠٠٥م)، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٤، ص٧٧٤. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ/ ١١٦٣م)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، دمشق، مؤسسة الرسالة، ص٢٤٥.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٥٥٣. إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج٢، ص٥٧٥.
- (٦) محمد بن ناصر بن إبراهيم البرادي، مجالات السياسة الشرعية في الأنكحة، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للقضاء، ١٤٢٤هـ - ١٤٢٥هـ، ص٤.
- (٧) تأليف: مجموعة من علماء هيئة المطبعة الذهبية، الموسوعة الطبية الحديثة، تحرير: أحمد عمار، محمد أحمد سليمان، ترجمة: إبراهيم أبو النجا، عيسى حمدي المازني، لويس دوس، القاهرة، الإدارة العامة للثقافة والتعليم العالي، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠م، ج٥، ص١٠٢٩.
- (٨) محمد خالد منصور، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، عمان، دار النفائس، ١٩٩٩م (ط١)، ص٢٣.
- (٩) عالية الرفاعي، ندوة الصحة الإنجابية، كلية التمريض، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦م، ورقة عمل، ص١٨.
- (١٠) بلتو، ندوة الفحص الطبي قبل الزواج من منظور طبي وشرعي، عمان، جمعية العفاف الخيرية، ١٩٩٦م، ص٨٣.
- (١١) صفوان محمد عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج دراسة شرعية قانونية تطبيقية، عمان، دار الثقافة، ٢٠٠٩م (ط١)، ص٥٧.
- (١٢) الزهري: مرض خمجي حاد يهاجم الأغشية المخاطية في مكان الإصابة بالعدوى، وتسببه جرثومة اسمها (تريونوما باليديم). انظر: محمد علي البار، الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها، جدة، دار المنارة، ١٩٨٧م (ط٤)، ص١٨.
- (١٣) الإيدز: مرض فتاك مدمر ينتشر بسبب العلاقات الجنسية الشاذة، وبسبب انتشار الزنى واللواط. انظر: معن ضاهر ريشا، الإيدز أسبابه وعلاجه والوقاية منه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م (ط١)، ص٦٢.
- (١٤) المصدر السابق بتصرف.
- (١٥) التلاسيميا: يعتبر من أهم أمراض الدم الوراثية المتنحية، التي تسبب تكسر كريات الدم الحمراء، وتكمن مشكلة المرض في عدم قدرة الجسم على تكوين كريات الدم الحمراء، وهو أنواع. انظر: محمد علي البار، الجنين المشوه أسبابه

وتشخيصه وأحكامه، مجلة المجمع الفقهي الاسلامي، مكة، السنة الثانية، العدد الرابع، ٢٠٠٥م (ط٢)، ص ٢٣٧.

(١٦) الزهري: هو مرض خمجي حاد، يهاجم الأغشية المخاطية في مكان الإصابة بالعدوى، وتسببه جرثومة اسمها: تريونوما باليديم. ومن أعظم أسباب هذا المرض الشذوذ الجنسي، ويتشتر بالاتصال الجنسي. وقد تنتقل المرض وراثياً إلى الطفل وهو في رحم أمه المريضة. انظر: البار، الأمراض الجنسية، ص ١٨.

(١٧) الإيدز: هو مرض فتاك مدمر، يتواجد الفيروس المسمى (HIV) في أنسجة جسم المصاب، وفي سوائل الجسم المختلفة: الدم، والمني، والإفرازات المهبلية، ويتشتر بسبب العلاقات الجنسية الشاذة، وبسبب الزنا واللواط، ويمر بثلاثة مراحل: مرحلة دخول الفيروس، ومرحلة حمل المرض، ومرحلة المرض وهي أشدها. انظر: ريشا، الإيدز، ص ٦٢.

(١٨) أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٠م (ط١)، ص ٨٦. محمود علي محمد العمري، التدابير الشرعية للعناية بالجنين، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢م، ص ٢٠. بلتو، ندوة الفحص الطبي قبل الزواج، ص ٨٤. (١٩) بوحالة الطيب، الفحوصات الطبية قبل

الزواج، المنصورة، دار الفكر والقانون، ٢٠١٠م، ص ٦٦. صفوان محمد عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج، عمان، دار الثقافة، ٢٠٠٩م (ط١)، ص ٨٩.

(٢٠) سناء سقف الحيط، الفحص الطبي قبل الزواج من منظور طبي وشرعي، عمان، جمعية العفاف الخيرية، ١٩٩٦م، ط ٣، ص ٢٠. (٢١) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٥. بلتو، ندوة الفحص الطبي قبل الزواج، ص ٨٧. (٢٢) العمري، التدابير الشرعية للعناية بالجنين، ص ٢١.

(٢٣) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٦. الرفاعي، ندوة الصحة الإنجابية، ص ٢٢. (٢٤) المصادر السابقة.

(٢٥) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٦. (٢٦) محمد علي البار، نظرة فاحصة للفحوصات الطبية الجنينية، جدة، دار المنارة، ص ٦٤٦.

(٢٧) البار، نظرة فاحصة للفحوصات الطبية الجنينية، ص ٦٤٦.

(٢٨) الرفاعي، ندوة الصحة الإنجابية، ص ٢٢.

(٢٩) البار، نظرة فاحصة للفحوصات الطبية الجنينية، ص ٦٤٧. الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٦.

(٣٠) عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج، ص ٩٦.

حديث صحيح الإسناد. وأصل الحديث في مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب ما يقال عند المصيبة، ح (٩١٨).

(٣٩) محمد الزحيلي، الإرشاد الجيني، ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم والعلاج الجيني رؤية إسلامية، الكويت، سلسلة المطبوعات للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٧٨٠.

(٤٠) محمد عثمان شبير، موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد السادس، ١٩٩٥م، ص ٢١٠.

دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمان، دار النفائس، ٢٠٠١م، (ط ١)، ج ١، ص ٣٣٦.

(٤١) عبد الحميد القضاة، الفحص الطبي قبل الزواج ضرورة أم ترف؟ عمان، جمعية العفاف الخيرية، ٢٠٠٣م، (ط ١)، ص ٣٨-٣٩.

(٤٢) حمداتي ماء العينين شبيها، حكم الكشف الإجباري عن الأمراض الوراثية، ندوة الوراثة، ج ٢، ص ٩٦٥.

(٤٣) محمد علي البار، الفحص قبل الزواج والاستشارة الوراثية، دمشق، مطابع التقنية للأوفست، ص ٣٥.

(٤٤) محمد أحمد الصالح، منهج الإسلام في الأخذ بالأسباب لإقامة الأسرة الراشدة، مجلة الأمن والحياة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، العدد (٢٢٦)،

(٣١) البار، نظرة فاحصة للفحوصات الطبية الجينية، ص ٦٤٧. الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٦.

(٣٢) عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج، ص ٩٦-٩٧.

(٣٣) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٨٦.

(٣٤) مجلة الأحكام العدلية، مادة (٢٨).

(٣٥) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م (ط ١)، ص ٧٨.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت ٩٧٠هـ/١٥٦٢م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م (ط ١)، ص ٨٩.

(٣٦) انظر المبحث الثالث.

(٣٧) عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج، ص ٩٧. بتصرف.

(٣٨) البيهقي، سنن البيهقي، كتاب القسم والنشوز، باب الحال التي يختلف فيها حال النساء، ح (١٤٥٣٧). النسائي، سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب الحال التي يختلف فيها حال النساء، ح (٨٩٢٦).

الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب النکاح، ح (٦٧٥٩). وقال: هذا

- (٢٠١٠م)، ص ٤٧.
- (٤٥) دائرة قاضي القضاة، دليل إجراءات توثيق عقود الزواج وسماع تقارير الطلاق لدى سفارات المملكة الأردنية الهاشمية وفنصلياتها، عمان، ٢٠١٣م، ص ٢٠.
- (٤٦) محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م (ط ٢)، ج ١٤، ص ١٦.
- (٤٧) عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج، ص ١٠٣.
- (٤٨) محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تفسير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١ط)، ج ٧، ص ١٨٢. القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٥، ص ٢٥٩.
- (٤٩) القرطبي، تفسير القرطبي، ج ٢، ص ٣٦١. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م (ط ٢)، ج ١، ص ٥٢٨.
- (٥٠) عارف علي عارف، الاختيار الجيني والوقاية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد الخامس، السنة الثالثة، ١٩٩٩م، ص ١٠٣.
- الثالثة، ١٩٩٩م، ص ١٢٣، بوحالة، الفحوصات الطبية قبل الزواج، ص ٣٠٣.
- (٥١) إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م)، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: الشيخ عبدالله دراز، بيروت، دار المعرفة، ج ٢، ص ١٠.
- (٥٢) بوحالة، الفحوصات الطبية قبل الزواج، ص ٣٠٣.
- (٥٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا عدوى، ح (٥٤٣٧).
- (٥٤) هامة: الهامة الرأس واسم طائر، وهو المراد في الحديث، ذلك أنهم كانوا يتشاءمون بها، وهي من طير الليل. ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، أبو السعدي المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م، ج ٥، ص ٢٨٣.
- (٥٥) جذم: جذم الرجل صار أجذم وهو مقطوع اليد، والجذام داء. الرازي، محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان، ص ٤٢.
- (٥٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، ح (٥٣٨٠).
- (٥٧) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ج ١٠، ص ١٥٨. يحيى بن شرف بن مري

- النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، شرح
النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار
إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ج٧،
ص٣٧٢.
- (٥٨) عضيات، الفحص الطبي قبل الزواج،
ص١٠٦.
- (٥٩) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النكاح،
باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة،
ح(١٠٨٧). الحاكم، المستدرک، كتاب
النكاح، ح(٢٦٩٧). قال الترمذي: هذا
حديث حسن. وقال الحاكم: هذا حديث
صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه،
ووافقه الذهبي.
- (٦٠) مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح،
باب نذب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن
يريد تزوجها، ح(١٤٢٤).
- (٦١) محمد بن علي بن آدم بن موسى الوَلَوِي،
شرح سنن النسائي المسمى "ذخيرة العقبي
في شرح المجتبى"، دار آل بروم للنشر
والتوزيع، (ط١)، ج٢٧، ص١٢٧.
- النووي، شرح النووي على صحيح
مسلم، ج٩، ص٢١٠.
- (٦٢) عارف، الاختيار الجيني، ص١٢٤.
- (٦٣) محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ/
١٢١٤م)، المنشور في القواعد الفقهية،
تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الكويت،
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
١٩٨٥م، (ط٢)، ج٢، ص١٥٥. السيوطي،
- الأشباه والنظائر، ص١٣٨.
- (٦٤) الزحيلي، الإرشاد الجيني، ص٧٨٠-
٧٨٢.
- (٦٥) عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت
١٣٧٦هـ/١٧٩٦م)، طريق الوصول إلى
العلم المأمول بمعرفة القواعد والفروق
والضوابط والأصول، عمان، دار المعالي،
ص٢٣٨.
- (٦٦) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا
الزواج والطلاق، ص٩٦.
- (٦٧) جريدة المسلمون، العدد ٥٩٧، ١٢ يوليو
١٩٩٦، السعودية، ص١١.
- (٦٨) محمد رأفت عثمان، نظرة فقهية في
الأمراض التي يجب أن يكون الاختيار
الوراثي فيها إجبارياً، ندوة الوراثة، ج٢،
ص٩٣٦.
- (٦٩) محمد عبدالستار الشريف، حكم الكشف
الإجباري عن الأمراض الوراثية، ندوة
الوراثة، ج٢، ص٩٧١.
- (٧٠) علي القرة داغي وعلي المحمدي، فقه
القضايا الطبية المعاصرة، دار البشائر
الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٦م، (ط٢)،
ص٢٨٣.
- (٧١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب
البيع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع
لا تحل، ح(٢١٦٨). مسلم، صحيح
مسلم، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن
أعتق، ح(١٥٠٤).

- (٧٢) عارف، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي. وهو مطبوع ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمان، دار النفائس، ٢٠٠١م (ط١)، ج٢، ص ٧٨٥.
- (٧٣) عارف، الاختيار الجيني، ص ١٢٤.
- (٧٤) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، ح (١٠٨٥)، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الأكفاء، ح (١٩٦٧).
- (٧٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، ح (١٠٨٤).
- (٧٦) عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن (ت ٨٠٤هـ/١٤٠١م)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: خالد الرباط و جمعة فتحي، دمشق، دار النوادر، ٢٠٠٨م (ط١)، ج ٢٤، ص ٢٥١. الحسين بن محمود بن الحسن المشهور بالمظهر، (ت ٧٢٧هـ/١٣٢٧م)، المفاتيح في شرح المصابيح، تحقيق: لجنة بإشراف: نورالدين طالب، دمشق، دار النوادر، ٢٠١٢م (ط١)، ج ٤، ص ١٣.
- (٧٧) مساعد بن عبدالرحمن القحطاني، الخبرة الطبية وأثرها في الإثبات، الرياض، دار كنوز إشبيلية، ٢٠١٥م (ط١)، ج ٢، ص ٦١٠.
- (٧٨) القحطاني، الخبرة الطبية، ج ٢، ص ٦٢١.
- (٧٩) الزركشي، المنشور، ج ١، ص ٣٠٩.
- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٢١.
- (٨٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب سرية عبدالله بن حذافة السهمي، ح (٤٣٤٠). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ح (١٨٤٠).
- (٨١) محمد عبد الغفار الشريف، الكشف الإيجاري عن الأمراض الوراثية، مجلة الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون بالأزهر، العدد (٢٢)، ١٩٩٩م، ص ٣٣١.
- منال محمد هاشم العشي، أثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٨م، ص ٦٣.
- (٨٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، ح (٧٤٠٥). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى، ح (٢٦٧٥).
- (٨٣) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٩، ص ٣٥.
- (٨٤) ابن باز، جريدة المسلمون، ص ١١.
- (٨٥) الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ص ٩٢.
- (٨٦) محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي بن القيم (ت ٧٥١هـ/١١٧١م)، الجواب

- وأصل هذه القاعدة حديث أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.
- (٩٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٣٣.
- (٩٦) بوحالة، الفحوصات الطبية قبل الزواج، ص ٣٠٥.
- (٩٧) إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، (ت ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م)، الاعتصام، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٣٦٤. أبو حامد محمد الغزالي، (٥٠٥هـ / ١١١١م)، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار صادر، ج ٢، ص ٤٨٩.
- (٩٨) منصور، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء، ص ٤٠.
- (٩٩) أبو عبدالله بن محمد بن مفلح، (٧٦٣هـ / ١١٨٣م)، الآداب الشرعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٤٢٨.
- (١٠٠) الزركشي، المنشور، ج ٢، ص ٣١٧.
- (١٠١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٨.
- (١٠٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في ثمرة العجوة، ح (٣٨٧٥). الطبراني، المعجم الكبير، ح (٥٤٧٩). وإسناده مرسل. فمجاهد بن جبر لم يدرك سعد بن أبي وقاص، قال ابن أبي حاتم الرازي في كتاب المراسيل ترجمة رقم (٥٧٥): سمعت أبي يقول: مجاهد لم يدرك سعداً.
- (١٠٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب هل يدوي الرجل المرأة أو
- الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، بيروت، دار المعرفة، ص ١٣.
- (٨٧) القحطاني، الخبرة الطبية، ج ٢، ص ٦٠٩.
- حسن صلاح الصغير عبد الله، مدى مشروعية الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج دراسة مقارنة، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٧م (١ط)، ص ١٠٨.
- (٨٨) البار، الفحص قبل الزواج والاستشارة الوراثية، جدة، دار المنارة، ص ٣٥. لطفي نصر، الفحص الطبي قبل الزواج: هل تفرضه الحكومات فرضاً أم يكون اختياراً؟ مجلة الهداية، البحرين، العدد ٢٧٩، جمادى الأولى، ١٤٢١هـ، ص ١٩.
- (٨٩) محمد عبد الغفار الشريف، الكشف الإجباري عن الأمراض الوراثية، مجلة الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون بالأزهر، العدد (٢٢)، ١٩٩٩م، ص ٣٣١.
- العشي، أثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية، ص ٦٣.
- (٩٠) مجلة الأحكام العدلية المادة (٢٩).
- (٩١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٧٤.
- (٩٢) مجموعة الفتاوى الشرعية، كتاب الطب، باب الإجهاض والحمل، الكويت، وزارة الأوقاف، إدارة الإفتاء، ١٩٩٧م (١ط)، ٢٠٠٣م (٢ط)، ج ٢، ص ٣٠٧.
- (٩٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، ح (٥٥).
- (٩٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٧٣.

اللوحي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج ١،

ص ٣٤٨.

(١١٤) أبو البصل، الضوابط الشرعية للفحص

الوراثي قبل الزواج، www.cags.org.ae

المرأة الرجل؟، ح (٥٦٧٩).

(١٠٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحيض،

باب تحريم النظر إلى العورات، ح (٣٣٨).

(١٠٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٩.

(١٠٦) ابن مفلح، الآداب الشرعية، ج ٢،

ص ٤٢٩.

(١٠٧) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف

النووي (ت ٦٧٦هـ/١١٦٦م)، المجموع،

بيروت، دار الفكر، ج ٣، ص ١٦٧.

(١٠٨) قرارات وتوصيات مجمع الفقه

الإسلامي، الدورة ٢-١٠، ص ١٨٣.

(١٠٩) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب

الزهد، باب ما جاء في معيشة أصحاب

النبي ﷺ، ح (٢٣٦٩). ابن ماجه، سنن

ابن ماجه، كتاب الأدب، باب المستشار

مؤتمن، ح (٣٧٤٥). قال الترمذي: «هذا

حديث حسن صحيح غريب».

(١١٠) سبق تخريجه.

(١١١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه

الإسلامي، الدورة ٢ - ١٠، ص ١٨٣.

(١١٢) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد

القادر الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ/

١٨٧٣م)، أضواء البيان، بيروت، دار

الفكر، ج ٢، ص ٤١٢.

(١١٣) عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله

السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير

كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا

**ابتداء وانتهاء أوقات عبادات الصلوات الخمس، والعبيدين، والمسح على
الخفين، والصوم، ووقوف عرفة، والأضحية، وفطرة الصوم
دراسة شرعية مقارنة مع دراسة فلكية قديمة***

أ.د. عبد الملك عبدالرحمن السعدي**

تاريخ الاستكتاب: ٢١/٤/٢٠٢٠م

تاريخ استلام البحث: ٢/٦/٢٠٢٠م

ملخص

هذا البحث يهدف إلى بيان ابتداء وانتهاء أوقات بعض العبادات كابتداء أول أوقات الصلوات الخمس والوتر، ورجحت أن الظهر ينتهي ويبدأ العصر في ظل المثل عدا ظل الاستواء، وغياب الشفق الأحمر لانتهاى المغرب وابتداء العشاء والوتر، ورجحت صلاة عيد الفطر بعد ارتفاع الشمس رحين وبعد ارتفاعها رمح في الأضحى ليتمكن المصلي من دفع فطرته في الأول وليسرع إلى ذبح الأضاحي في الثاني، وفي المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام وذبح الأضاحي إلى يومي التشريق بعد يوم النحر، وذبح العقيقة إلى بلوغ الغلام وابتداء الوقوف بعرفة وزوال الشمس، ووقت دفع فطرة الصوم.

وشهر الصوم يجب صوم المسلمين برؤية الهلال بأي موضع يُرى ولا عبرة باختلاف المطالع، وأن المواضع التي يكون الليل فيها ستة أشهر والنهار ستة أشهر يصومون ويفطرون على أقرب بلد فيه الأوقات معتدلة وكذا مواقيت الصلاة.

ومن يكون في بلده ظهور للفجر وغروب للشمس يُمسك عند ظهور الفجر ويُفطر عند غروبها مهما طال النهار، فإن اضطر إلى الإفطار أثناء النهار وخشي الضرر يفطر ويقضي في الأيام المعتدلة مع مقدمة ركزت فيها دراسة فلكية قديمة.

* تم استكتاب الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي للبحث بتوصية من هيئة تحرير المجلات العلمية في اجتماعها رقم (١/٢٠٢٠) بتاريخ: ٢١/٤/٢٠٢٠م.

** أستاذ، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

This research aims to indicate the beginning and end times of some acts of worship, such as starting time of the five prayers, Witr prayer.

The study suggested that the time of Duhr prayer starts when there is no shadow, and it ends when the shadow of an object is equal to it. The end of Maghreb and the start of Isha and Witr is marked by the disappearance of twilight.

The study concluded that the time of Al-Fitr prayer starts when the sun rises for the length of two spears so that the fast-breaking zakah could be paid, whereas the time of Al-Adha prayer starts when the sun rises at the length of one spear so that sacrifices could be quickly offered.

The time span for wiping onto the shoes is three days for travelers, and the time of sacrificing is two days after the Day of Sacrifice. The study further indicated the time of standing at Arafat, noon and paying the fast-breaking zakah.

The time of offering birth sacrifice (Aqiqah) expands until puberty.

The fasting month starts at the sight of crescent no matter where on earth. In the areas where the sun rises for six months and sets for six months fasting, breakfasting and praying times shall follow the nearest area where times are regular.

In areas of regular sunrise and sunset times, fasting starts at the time of sunrise until sunset no matter how long the day be. If compelled by necessity to breakfast, Fasting can be compensated for during normal days.

المقدمة:

ليكبروه تكبيراً.

أما بعد: فلما للصلاة من أهمية كبيرة في الإسلام؛ لأنها هي عموده، ولما لضبط أوقاتها من أثر في صحتها، رأيت أن أكتب هذا البحث لأبين منه أول كل وقت ونهايته في ضوء الأدلة الشرعية والقواعد الفلكية التي

الحمد لله الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً، والصلاة والسلام على حبيبه محمد الذي بعثه إلى الخلق بشيراً ونذيراً، وعلى آله وأصحابه الذين حرصوا على عبادة ربهم

اعتمدها الفقهاء في تحديد الأوقات، وأذكر فيه ما حصل من خلاف بين الفقهاء في بعضها ليطلع عليها جاهلها وليزداد علماً بذلك عارفها؛ ولإتمام الفائدة وضعت في أوله مقدمة ذكرت فيها الطريقة التي كان يتبعها قدامى الفلكيين لمعرفة دخول الوقت وخروجه.

وبينت حكم من يفقد وقتاً من الأوقات من حيث وجوبه عليه أو سقوطه عنه، وبينت الطريقة التي يوقت فيها المصلون في البلاد التي يكون النهار عندهم ستة أشهر والليل ستة أشهر.

وبينت الوقت الذي تدخل فيه صلاة العيدين ومدة المسح على الخفين، ومتى يبدأ رمضان ومتى ينتهي، ومتى يبدأ الوقوف بعرفة ومتى ينتهي، ومتى يبدأ وقت الأضحية ومتى ينتهي، وفطرة الصوم مستمداً العون من الله تعالى والرضا، والله ولي التوفيق.

خطة الدراسة:

وقد جاءت خطة الدراسة على النحو التالي:

المقدمة.

في بيان الطريقة التي يعلم بها الوقت وزيادة ونقصان الليل والنهار.

الحساب الفلكي القديم.

كيف يعرف استواء الشمس وزوالها شرعاً.

ابتداء وانتهاء أوقات الصلوات الخمس في

الفقه الإسلامي.

أولاً: صلاة الفجر.

ثانياً: صلاة الظهر.

ثالثاً: وقت العصر.

رابعاً: وقت المغرب.

خامساً: صلاة العشاء والوتر.

من تكون السنة عندهم ستة أشهر ليلاً ومثلها نهاراً.

ابتداء وانتهاء المسح على الخفين.

كيفية احتساب المدة.

وقت صلاة العيدين.

وقت ذبح الأضحية.

العقيقة.

السؤال: متى تذبح العقيقة بعد ولادة المولود.

وقت الصيام.

ابتداء يوم الصوم وانتهاءه.

ثبوت رؤية الهلال وأثر اختلاف المطالع.

ابتداء شهر الصوم وانتهاءه.

طريقة ثبوت رؤية الهلال.

هلال رمضان.

استعمال المراصد للرؤية.

اختلاف المطالع وأثره على الصوم.

فتوى في مدة الصيام في الدول طويلة النهار بتفصيل أكثر.

ابتداء وقت فطرة الصوم وإنهاؤه.

متى يجب دفعها.

متى ينتهي وقتها.

الوقوف بعرفة ابتداء وقت الوقوف بعرفة وانتهاءه.

أولاً: متى يبدأ الوقوف بعرفة ومتى ينتهي.

الخاتمة.

في بيان الطريقة التي يعلم بها الوقت وزيادة ونقصان الليل والنهار.

قال الله تعالى: ﴿وَعَايَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ اللَّيْلَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ۝ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ۝ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝﴾ [يس: ٣٧-٤٠].

الحساب الفلكي القديم:

نقل الإمام أحمد الصاوي المالكي المتوفى ١٢٤٢هـ، في حاشيته على الجلالين عند تفسير هذه الآيات عن شيخه الدردير رحمته الله المتوفى ١٢٠١هـ، النص العلمي الآتي الذي يحدد الطريقة لمعرفة زيادة النهار والليل ونقصهما فقال: أسماء الشهور القبطية: توت، بابه، هاتور، كيهك، طوبة، أمشير، برمها، برمودة، بشنس، بوؤنة، أبيب، مسرى.

أسماء البروج: ميزان، عقرب، قوس، دلو، حوت، حمل، ثور، جوزاء، سرطان،

أسد، سنبله.

ولا يدخل توت الذي هو أول السنة القبطية إلا بعد خمسة أيام أو ستة بعد مسرى، وتسمى أيام النسئ.

وفصول السنة أربعة: فصل الخريف، وفصل الشتاء، وفصل الربيع، وفصل الصيف. وأول فصل الخريف: انتقال الشمس إلى برج (الميزان) وذلك في نصف (توت) وفي تلك الليلة يستوي الليل والنهار، ثم كل ليلة يزيد الليل نصف درجة ثلاثين ليلة بخمس عشرة درجة إلى نصف بابه.

تنتقل الشمس إلى برج (العقرب) فيزيد الليل كل ليلة ثلث درجة إلى نصف (هاتور).

تنتقل الشمس إلى برج (القوس) فيزيد الليل كل ليلة سدس درجة بخمس دُرَج فقد تمت زيادة الليل ثلاثين درجة بعد الاعتدال بساعتين فيصير الليل من غروب الشمس إلى طلوعها أربع عشرة ساعة فيصلى الفجر على اثنتي عشرة ساعة وست دُرَج.

ومن طلوعه إلى الشمس أربع وعشرون درجة وذلك في آخر يوم من فصل الخريف منتصف (كيهك).

ثم تنتقل الشمس إلى برج (الجدى) وهو أول فصل الشتاء فيأخذ الليل في النقص والنهار في الزيادة فيزيد النهار كل

يوم سدس درجة ثلاثين يوماً بخمس دُرَج إلى نصف (طوبه).

فتنتقل الشمس إلى برج (الدلو) فيزيد النهار كل يوم ثلث درجة بعشرة إلى نصف (أمشير) إلى برج (الحوت) فتسميها العامة بالشمس الصغيرة فيزيد النهار كل يوم نصف درجة بخمس عشرة درجة إلى نصف (برمهاة).

فتنتقل إلى برج (الحمل) ويسميها العامة بالشمس الكبيرة- وهو أول فصل الربيع- وفيه الاعتدال الربيعي، ويستوي الليل في تلك الليلة والنهار، ويزيد كل يوم نصف درجة كما في برج (الحوت) الذي قبله إلى منتصف (برمودة).

فتنتقل الشمس إلى برج (الثور) فيزيد النهار كل يوم، ثلث درجة بعشرة إلى منتصف (بشنس) فتنتقل الشمس (للجوزاء) ويزيد النهار كل يوم سدس درجة بخمسة إلى نصف (بوؤنة).

فتنتقل الشمس إلى برج (السرطان)، وهو أول فصل الصيف، وبه ينتهي طول النهار فيكون النهار من طلوع الشمس إلى غروبها أربع عشرة ساعة، وينتهي قصر الليل.

فيكون من الغروب إلى طلوع الشمس عشرة. وحصّة المغرب للعشاء اثنتان وعشرون درجة. ومن المغرب إلى الفجر

ثمان ساعات وخمس دُرَج، ومنه إلى الشمس خمس وعشرون درجة.

ثم ينقص النهار ويأخذ الليل في الزيادة فيزيد الليل كل ليلة سدس درجة إلى خامس عشر (أبيب).

فتنتقل الشمس إلى برج (الأسد) فيزيد كل يوم ثلث درجة إلى نصف (مسرى).

فتنتقل إلى (السنبلة) فيزيد النهار كل يوم نصف درجة إلى نصف (توت) أول السنة.

فقد عملت أن الدُرَج الذي يأخذها النهار من الليل، والليل من النهار ستون درجة بأربع ساعات، وإن الاعتدال يكون في السنة مرتين مرة في نصف توت الذي هو أول السنة القبطية، وهو فصل الخريف والمرة الثانية في نصف (برمهاة) أول فصل الربيع. وإن مبدأ زيادة النهار من الفصل الذي قبله-وهو فصل الشتاء- ثلاثون يوماً بالأسداس، ثم ثلاثون بالأثلاث، ثم ثلاثون بالأنصاف- لأول فصل الربيع، فيحصل الاعتدال.

ثم الثلاثون بالأنصاف أيضاً إلى نصف (برمودة) ودخول الشمس في (الثور) فمدة زيادة الأنصاف ستون من نصف (امشير).

ودخول الشمس في (الحوت) إلى نصف (برمودة) ثم ثلاثون بالأثلاث إلى نصف بشنس ودخول الشمس في (الجوزاء)

النهار قصر الظل، وإذا قصر طال الظل فكل يوم يزيد أو ينقص، فتذكر ذلك في وسط كل شهر على ما حكى أبو العباس السنجي رحمه الله تقريباً قال:

إن الشمس تزول في نصف (حزيران) على قدم وثلث، وهو أقل ما تزول عليه الشمس. وفي نصف (تموز) ونصف (آيار) على قدم ونصف وثلث.

وفي نصف (آب ونيسان) على ثلاثة أقدام. وفي نصف (آذار وأيلول) على أربعة أقدام ونصف، وهو وقت استواء الليل والنهار.

وفي نصف (تشرين الأول وشباط) على ستة أقدام ونصف.

وفي نصف (تشرين الثاني وكانون الثاني) على تسعة أقدام.

وفي نصف (كانون الأول) على عشرة أقدام وسدس، وهذا أنهى ما تزول عليه الشمس، فهذا ما تزول عليه الشمس في أقاليم العراق والشام وما سامتها من البلدان.^(٢)

ويراد بالظل المذكور ظل شاخص الإنسان والقدم قدم ذلك الإنسان نفسه.

ابتداء وانتهاء أوقات الصلوات الخمس في الفقه الإسلامي.

والأصل في تحديد الأوقات الشرعية هو: ما روى البخاري عن جابر رضي الله عنه وبريدة عن النبي ﷺ: (أن رجلاً سأله عن وقت الصلاة

ثم ثلاثون بالأسداس إلى نصف (بوؤنه).

ودخول الشمس في (السرطان) فيأخذ الليل في الزيادة بالأسداس ثلاثين ليلة إلى نصف (أبيب) ودخولها في الأسد، ثم ثلاثين بالاثلاث إلى نصف (مسرى) ثم بالانصاف إلى نصف (توت) ثم بالانصاف أيضاً إلى نصف (بابه) ثم بالاثلاث إلى نصف (هاتور) ثم بالأسداس إلى نصف (كيبيل) ثم يعدو النهار على الليل فسبحان الله المقدر للأمور القادر على كل شيء العليم الحكيم. ١-هـ

كيف يعرف استواء الشمس وزوالها شرعاً:

معنى استواء الشمس وصولها إلى خط الاستواء.

ومعنى زوالها: ميلها عن خط الاستواء إلى الغروب.

ويعرف ذلك بالصورة الآتية:

أن تضع شاخصاً قبل الظهر وانظر إلى ظله فإنه ينقص طوله شيئاً بعد شيء، فإذا وقف فهو وقت الاستواء، فإن بدأ بالطول والزيادة فذلك بداية الزوال.^(١)

وقد ذكر ابن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ، في كتابه المغنى طريقة لمعرفة ظل زوال الشمس بقياس ظله بالأقدام فقال: "أما معرفة ذلك بالأقدام فتخلف باختلاف الشهور والبلدان، فكلما طال

فقال: صلّ معنا هذين اليومين، فلما زالت الشمس أمر بلالاً فأذن ثم أمره فأقام الظهر، ثم أمره فأقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية لم يخالطها صفرة، ثم أمره فأقام المغرب حين غابت الشمس، ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق الأحمر، ثم أمره فأقام الفجر حين طلع الفجر.

فلما كان اليوم الثاني أمره فأبرد في الظهر - فأنعم أن يبرد بها، وصلى العصر والشمس بيضاء مرتفعة آخرها فوق الذي كان، وصلى المغرب حين غابت الشمس، وصلى العشاء حين غاب ثلث الليل، وصلى الفجر فأسفر بها، ثم قال أين السائل عن وقت الصلاة فقال: أنا يا رسول الله، فقال: وقت صلاتك بين ما رأيتم ورواه البخاري ومسلم وغيره.^(٣)

ومن ذلك ما روى ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى بي الظهر في الأولى منهما حين كان الفجر مثل الشراك، ثم صلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم صلى المغرب حين وجب الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر، وحرم الطعام على الصائم.

وصلى في المرة الثانية الظهر: حين صار

ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقت الأولى، ثم صلى العشاء الأخيرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين، ورواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال:

هذا حديث حسن صحيح.^(٤)

أولاً: صلاة الفجر.

اتفق الفقهاء على أن أول وقت صلاة الصبح طلوع الفجر الصادق - وهو البياض المستطير المنتشر في الأفق - وسمي بذلك، لأنه صدقك عن الصبح وبينه لك.

أما الفجر الكاذب - وهو الفجر الأول فليس وقتاً لها - وهو بياض مستدق يصعد عامودياً من الأفق إلى الأعلى ثم يذهب ثم يظهر الفجر الصادق.

أما آخر وقتها:

فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه عند طلوع الشمس لحديث مسلم "وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس".^(٥)

وذهب ابن القاسم من المالكية وبعض الشافعية إلى أن آخره الأسفار، وهو إضاءة الفجر بحيث تظهر فيه الوجوه ظهوراً بيناً وتخفى به النجوم.

والحق أن هذا ليس نهاية وقتها بل هو وقت الاختيار بحيث لا تؤخر عنه، وآخر وقتها هو طلوع الشمس كما ذهب إليه أكثر الفقهاء.^(٦)

واستدلوا على ذلك بحديث جبريل السابق.

ثانياً: صلاة الظهر.

أول وقتها: أجمع الفقهاء على أن أول وقت صلاة الظهر هو زوال الشمس عن خط الاستواء لم يخالف بذلك أحد إلا رواية شاذة عن ابن عباس رضي الله عنه.^(٧) وقد ذكرنا سابقاً طريقة معرفة زوالها فيلاحظ.

وأخر وقتها: هو أول وقت العصر والذي ستضح لك الخلاف فيه على النحو الآتي: أجمع الفقهاء على أن نهاية وقت الظهر، هو بداية لوقت العصر دون فاصل ولم يحصل مخالف في ذلك إلا رواية يرويها عن أبي حنيفة أسد بن عمرو وعلي بن الجعد: أن الظهر ينتهي بالزيادة على ظل المثل سوى ظل الاستواء ويبدأ العصر بالزيادة على ظل المثليين، وعلى هذا الرأي يكون بين الوقتين وقت فاصل.^(٨)

وقد اختلف الفقهاء في تحديد نهاية

الظهر وبداية العصر إلى مذهبين:

المذهب الأول: هو أن الظهر ينتهي إذا صار ظل كل شيء مثله سوى ظل

الزوال، وهو أيضاً بداية وقت العصر. وهذا ما ذهب إليه الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، والزيدية، والإمامية، والرواية الراجحة عن أبي حنيفة، يرويها عنه الحسن بن زياد، وهو مذهب أصحابه محمد وأبي يوسف وزفر، وبه قال الثوري، والأوزاعي وأبو ثور.^(٩)

وصورة ذلك: أن تنصب شاخصاً مستقيماً وقت الزوال - وهو نصف النهار من طلوع الشمس إلى غروبها وكأن يكون طول الشاخص (٥٠ سم) ثم يلاحظ طول ظله وقت الاستواء فمثلاً وصل طوله (٢٠ سم) ستنميراً فيكون نهاية الظهر وبداية العصر إذا صار ظل الشاخص (٥٠) ستنميراً ظل مثله ٢٠ + سم ظل الاستواء = ٧٠ ستنميراً فإذا صار الفيء (٧١) ستنميراً دخل العصر وانتهى الظهر.

واستدلوا على ذلك بصلاة جبريل عليه السلام بالنبي ﷺ حيث صلى به الظهر حين كان الفيء مثل الشراك في اليوم الأول، وفي اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله ثم قال: "الوقت ما بين هذين" رواه أحمد.^(١٠)

وفي رواية أبي داود: (أتاني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان الفيء قدر الشراك،

والعصر حين كان ظله - أي الشيء - مثله). فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله،^(١١) والعصر حين كان ظل مثليه. المذهب الثاني: هو أن آخر وقت الظهر وبداية وقت العصر إذا صار كل شيء مثليه سوى ظل الاستواء وهو رأي لأبي حنيفة انفرد به. واستدل عليه بما يأتي:

أولاً: بقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤]

وجه الاستدلال بها: أن الوقت الذي ذهب إليه الجمهور يكون وسط النهار وليس طرفه^(١٢)، والآية دلت على إقامة الصلاة في طرف النهار.

ويجاب عن هذا: بأن الطرف ما تراخى عن الوسط وهو موجود فيما بعد ظل المثل؛ لأنه يقع في أول الربع الأخير من النهار.

ثانياً: بما روى البخاري عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: "مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قومًا يعملون له عملاً إلى الليل فعملوا إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرك، فاستأجر آخرين فقال: أكملوا بقية يومكم ولكم الذي شرطت فعملوا حتى إذا كانت صلاة العصر. قالوا: ما عملنا، فاستأجر قومًا فعملوا

بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين".^(١٣)

وجه الاستدلال به: إن الحديث أشار إلى أن ما بعد صلاة العصر هو أقل مما بين نصف النهار - وهو الظهر - وبين العصر وبالتالي فوق وقت العصر متأخر إلى نهاية النهار. وأجاب عنه الجمهور بما يأتي:

أ. إن قوله إلى صلاة العصر لا يلزم أنه يريد وقت العصر؛ إذ قد يدخل وقت العصر ولا تصلى في أول وقتها؛ إذ أن هناك فرقاً بين قولنا صلاة العصر وقولنا وقت العصر. ب. إن الأقل يتحقق بزيادة الربع الثالث من النهار عن الربع الرابع ولو بشيء قليل وبذلك يكون آخر العصر أقل مما بينه وبين الظهر وهو وقت ظل المثل.

ج. إن هذا الحديث قصد به المثل ويدل دلالة إشارة إلى أن ما بين العصر والمغرب أقل مما بينه وبين الظهر. والأحاديث الواردة والمصرحة بظل المثل قصد بها بيان الوقت وما دل إشارة لا يناهض عبارة النص، فالأخذ بعبارة النص أولى من الأخذ بإشارته.^(١٤)

ثالثاً: استدلل بحديث: أبردوا في الظهر فإن أشدة الحر من فيح جهنم.^(١٥)

وجه الاستدلال به: هو أن معنى الحديث ادخلوا صلاة الظهر في البرد: أي صلوها إذا سكنت شدة الحر، ولا تسكن في

ورأي ابن عمر، وابن مسعود، وعائشة، وأنس، وابن المبارك، وأهل المدينة، والأوزاعي، وإسحاق.

١. واستدلوا على ذلك بما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن رافع ابن خديج قال: (كنا نصلي مع رسول الله ﷺ صلاة العصر ثم ننحر الجزور فيقسم عشرة أجزاء ثم يطبخ فيؤكل لحماً نضيجاً قبل مغيب الشمس).

٢. ما روي أيضاً عن أبي إمامة قال: صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك فوجدناه يصلي العصر فقلنا: يا أبا عمارة ما هذه الصلاة التي صليت؟ قال: العصر، وهذه صلاة رسول الله ﷺ التي كنا نصليها معه.

٣. ما رواه أبو برزة قال: كان رسول الله ﷺ يصلي العصر ثم يذهب أحدهما إلى العوالي والشمس مرتفعة، قال الزهري: والعوالي على ميلين من المدينة أو ثلاثة وأحسبه قال أو أربعة.

٤. ما روي عن أنس بن مالك قال: كنا نصلي العصر ثم يذهب الذاهب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة.

٥. ما ورت عائشة -رضي الله عنها- قالت: (كان النبي ﷺ يصلي صلاة العصر والشمس طالعة في حجرتي لم يظهر الفيء بعد).^(١٨)

ديارهم إلا إذا صار ظل كل شيء مثله ولا تتغير الحرارة إلا بعد المثليين.

ويُجاب عن هذا: بأن انخفاض الحرارة ليس مقيداً بصيرورة ظل الشيء مثله بل تبدأ بعد الزوال وتزداد عند وصول الظل إلى مثله، وقد يحصل الإيراد قبل ظل المثل؛ لأن المقصود بالإيراد هو حصول ظل للجدران ليتمكن المصلي من الوصول إلى المسجد في الظل ولا يسير في الشمس وهذا يحصل قبل ظل المثل.

والراجع: هو ما عليه الجمهور ومنهم أصحاب أبي حنيفة، فقد قال ابن عبد البر: "خالف أبو حنيفة في قوله الآثار والناس وخالفه أصحابه".^(١٦)

ويدل على مخالفة أصحاب له ما جاء في الدر المختار: "قال الإمام الطحاوي وبه- أي برأي الأصحاب- نأخذ، وفي غرر الأذكار- وهو المأخوذ به، وفي البرهان- وهو الأظهر لبيان جبريل وهو نص في الباب، وفي الفيض- وعليه عمل الناس اليوم وبه يفتي".^(١٧)

وهل الأفضل تأخير العصر أو صلاتها في أول وقتها؟

في المسألة رأيان:

الرأي الأول: هو أن تقديمها أفضل، وهو مذهب جمهور العلماء منهم الأئمة الثلاثة

الرأي الثاني: الأفضل تأخيرها إلى آخر وقتها المختار.

وهو رأي الحنفية وأبي قلابة وابن شبرمة. واستدلوا على ذلك: بما رواه الدارقطني في سننه عن عبد الواحد بن نافع قال: دخلت مسجد المدينة فأذن مؤذن بالعصر وشيخ جالس، فلامه وقال: إن أبي أخبرني: أن رسول الله ﷺ كان يأمرنا بتأخير هذه الصلاة، فسألت عنه فقالوا: هذا عبدالله بن رافع بن خديج^(١٩) ورواه البيهقي في سننه أيضاً.

ويجاب عن هذا: بما أجاب الحنفیان الزيلعي في نصب الراية وابن الهمام في فتح القدير.

إن هذا الحديث ضعيف لا يناهض أدلة الجمهور المقطوع بصحتها وذلك لما يأتي:
١. قال البيهقي: قال الدارقطني - هذا حديث ضعيف الإسناد، والصحيح عن رافع وغيره ضد هذا، وعبدالله بن رافع ليس بالقوي، ولم يروه عنه غير عبد الواحد، ولا يصح هذا الحديث عن رافع ولا عن غيره من الصحابة.

٢. قال ابن حبان: عبد الواحد بن نافع يروي عن أهل الحجاز المقلوبات، وعن أهل الشام الموضوعات، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه، انتهى.

٣. رواه البخاري في تاريخه في باب العين في

ترجمة عبدالله بن رافع قال حدثنا أبو عاصم عن عبد الواحد بن نافع وقال: لا يتابع عليه، يعني عبدالله بن رافع، والصحيح عن رافع غيره.^(٢٠)

فهل بعد هذا حجة لمن يرى أفضلية تأخير العصر إلى وقت الاختيار؟

ناهيك عن عموم الأحاديث الصحيحة التي جاءت تحت على أداء الصلاة في أول وقتها وبالله التوفيق.

ثالثاً: وقت العصر.

أوله هو آخر وقت الظهر وقد رأيت الخلاف الحاصل فيه فيما تقدم، والراجح من الآراء هو الزيادة على ظل المثل.

أما انتهاؤه: فذهب جمهور الفقهاء إلى أنه ينتهي بغروب قرص الشمس، وهو الراجح للعمل، إلا أنهم اشترطوا لاعتبارها أداء وقتها أن يدرك ركعة قبل الغروب على الأقل، قال ابن قدامة ولا أعلم في هذا خلافاً^(٢١) لقوله ﷺ: "من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر."^(٢٢)

وهناك رواية لمالك أن آخرها أن يصير ظل كل شيء مثليه سوى ظل الزوال، وهو قول الاصطخري من الشافعية، والصحيح أن هذا وقت الاختيار لا وقت الانتهاء.

ورواية لأحمد ينتهي العصر باصفرار الشمس، وبه قالت الزيدية، ورأي للإمامية،

والصحيح أنه وقت كراهة ولكنها تصح أداء فيه.

قال ابن عبد البر: أجمع العلماء على أن من صلى العصر والشمس بيضاء نقيه فقد صلاها في وقتها^(٢٣).

رابعاً: وقت المغرب.

يبدأ أوله عند غروب الشمس وهذا ما أجمع عليه الفقهاء.

أما آخره فقد حصل فيه خلاف بين الفقهاء إلى ثلاث آراء:

الرأي الأول: وهو الراجح ينتهي بغياب الشفق الأحمر وهو رأي جمهور الفقهاء.

الرأي الثاني: إذا غاب الشفق الأبيض

وهو قول أبي حنيفة ومذهب عائشة ومعاذ وأبو بكر وأبو هريرة وأنس وابن المنذر والأوزاعي وعمر بن عبد العزيز^(٢٤).

واستدل أصحاب هذين الرأيين بحديث مسلم "وقت المغرب ما لم يغب الشفق".

إلا أنهم اختلفوا في تفسير الشفق فأصحاب الرأي الأول فسروه بالحمرة لما ردت عائشة رضي الله عنها قالت: أُعْلِمَ

رسول الله ﷺ بالعشاء حتى ناداه عمر بالصلاة: نام النساء والصبيان فخرج رسول

الله ﷺ فقال: "ما ينتظرها أحد غيركم، قال: ولا يصلي يومئذ إلا بالمدينة وكان يصلون فيما بين أن يغيب الشفق الأول إلى ثلث

الليل" رواه البخاري^(٢٥).

ولما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "الشفق الحمرة فإذا غاب الشفق وجبت العشاء" رواه الدارقطني.

وذهب أصحاب الرأي الثاني: إلى أن المراد بالشفق البياض.

لما روى النعمان بن بشير قال: أنا أعلم بوقت هذه الصلاة، صلاة العشاء كان رسول الله ﷺ يصلها لسقوط القمر ليلته الثالثة رواه أبو داود^(٢٦).

ولما روى ابن مسعود قال: (رأيت رسول الله ﷺ يصلي هذه الصلاة حين يسود الأفق).

الرأي الثالث: ينتهي بقدر مدة الوضوء وستر العورة وأذان وإقامة وخمس ركعات، وهو الرأي الجديد للشافعي والمشهور من مذهب مالك.

واستدلوا على ذلك بما تقدم من إمامة جبريل عليه السلام حيث صلى في اليوم الثاني في نفس الوقت الذي صلى به في اليوم الأول.

وأجاب أصحاب الرأيين السابقين بأن صلاة جبريل تحمل على بيان وقت الاختبار^(٢٧).

خامساً: صلاة العشاء والتوتر.

أول وقتها غياب الشفق على التفسيرين السابقين له وهذا لا خلاف فيه حتى عند

أصحاب الرأي الثالث للمغرب، فإن ما بين ذلك وبين غروب الشفق الأحمر وقت حيادهم.

وأما آخره فقد اختلف العلماء في ذلك. فذهب الجمهور إلى أن آخره إلى طلوع الفجر الصادق، لقوله ﷺ: " وآخر وقت العشاء ما لم يطلع الفجر".

وهناك رأي إلى نصف الليل وهو رأي للإمامية وبه قال الثوري وابن المبارك وأبو ثور وأصحاب الرأي واحد قولي الشافعي وابن حزم.^(٢٨)

لما روى أنس بن مالك قال: آخر رسول الله ﷺ صلاة العشاء إلى نصف الليل رواه البخاري.^(٢٩)

ورأي آخر على ثلثه، والأصح أنها وقتان للاختيار لا للصحة.

من لم يجد وقت العشاء فهل تجب عليه؟

هناك بعض الأماكن في الكرة الأرضية أطلق الفقهاء على بعضها اسم (بلغار) بأقصى المشرق لا يغيب الشفق الأحمر، إلا وقد ظهر الفجر وذلك في أقصر ليالي السنة.

وذلك عن حلول الشمس رأس السرطان فإن الشمس تمكث عندهم على وجه الأرض ثلاثاً وعشرين ساعة وتغرب ساعة واحدة.

فهل تجب على ساكنيها صلاة العشاء.

ذهب الشافعي والقرافي من المالكية إلى وجوبها ويقدر وقتها بأقرب بلد منهم يغيب الشفق الأحمر فيه، فإذا غاب في ذلك المكان صلوا العشاء أداء ولو كان الفجر بادياً عندهم.

واستدلوا على ذلك بحديث الدجال الذي سنذكر قريباً حيث جاء فيه فاقدرها لها أي للأوقات، والأقارب بأقرب بلد قريب.

وذهب الحنفية إلى سقوطها عنهم؛ لأنها لا تجب إلا عند وجود سببها وهو معدوم هنا كمن فقد عضواً من أعضاء الوضوء لا يغسل عضواً غيره مكانه بل سقط عنه غسله.

وأجابوا عن الاستدلال بحديث الدجال بأن الوقت فيه موجود والمفقود علامته فقط، بخلاف هذا فإن الوقت معدوم فيه ولا وجود له أصلاً.

وقد رد هذا الطحطاوي وقال هذا أيضاً الوقت موجود والعلامة مفقودة.^(٣٠)

من تكون السنة عندهم ستة أشهر ليلاً ومثلها نهاراً:

هذه الحالة حاصلة في القطب الشمالي من الأرض حيث لا تطلع الشمس عندهم مدة ستة أشهر ولا تغرب مدة ست أشهر ففي هذه الحالة تحتسب الأوقات باعتبار أقرب بلد مجاور اعتدلت فيه الأوقات

ويصلون الأوقات اتباعاً لهم.

والدليل على هذا ما ورد في حديث أيام الدجال فقد روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال: (قال رسول الله ﷺ يخرج الدجال في خفة من الدين وإدبار من العلم فله أربعون ليلة يسبحها في الأرض، اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها كالجمعة، ثم سائر الأيام كأيامكم هذه^(٣١)) وفي رواية مسلم فقلنا يا رسول الله فلذلك اليوم الذي كسبه أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: لا أقدروا له قدره^(٣٢).

ابتداء وانتهاء المسح على الخفين.

يبدأ المسح على الخفين بعد لبسهما بعد الوضوء مع غسل القدمين. وينتهي المسح عليهما بعد مضي يوم وليلة للمقيم أي ٢٤ ساعة، وبعد ثلاثة أيام للمسافر أي ٧٢ ساعة.

ما لم يخلعها ضمن المدتين السابقتين. ويبدأ احتساب الوقت بعد حصول أول ناقض للوضوء بعد لبسهما - والجوربان كالخفين إذا كانا تحييتين، ومقياس الرقة والثن هو أن تُبل يدك بالماء وعندما تنفضه من يدك تضع كفك على ظهر الجورب دقائق فإن شعر القدم برطوبة يدك فهذا رقيق لا يصح المسح عليه، وإن لم تشعر بالرطوبة فهو ثخين يصح المسح عليه - وهذا ما ينبغي

الإفتاء به؛ لأن الدين دين يسر لا عسر.

كيفية احتساب المدة.

١. توضأ وغسل قدميه الساعة الثامنة.
٢. لم تبدأ المدة، ثم لبس الجورب أو الخف الساعة التاسعة - أيضاً لم تبدأ المدة.
٣. ثم انتقض وضوؤه الساعة العاشرة من هنا تبدأ المدة؛ لأنه قبل انتقاض الوضوء لا حاجة إلى المسح وبعد الانتقاض يبدأ المسح. ومدة المسافر لا خلاف فيها، أما المقيم فمالك له روايتان:

أحدهما يمسخ من غير توقيت، والثانية لا يمسخ معتمداً على ما رواه أبي بن عماره قال قلت يا رسول الله أمسخ على الخفين؟ قال: نعم، قلت: يوماً، قال: يوماً، قلت: يومين، قال: يومين، قلت: وثلاثة قال: (وما شئت) رواه أبو داود^(٣٣).

واستدل الجمهور: بما روي علي رضي الله عنه: أن النبي ﷺ: (جعل ثلاثة أيام لبليها للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم) رواه مسلم^(٣٤).

وما استدل به مالك قال عنه أبو داود فيه مجاهيل أو ما شئت من الأيام الواحد والاثنين والثلاثة^(٣٥).

وقت صلاة العيدين.

أول وقتها:

اختلف الفقهاء في أول وقت صلاة

العیدین إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أول وقتها عند طلوع الشمس.

وبه قال الشافعية^(٣٦)، والمالكية^(٣٧)،

ولكن السنة أن تكون عند ارتفاعها قدر رمح خروجاً من الخلاف.

وارتفاع الرمح هو بقدر قامة الإنسان مع مديده إلى أعلى رأسه.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١. عن عبدالله بن يسر صاحب رسول الله

ﷺ: (أنه خرج مع الناس عيد فطر أو أضحى وذلك حين التسبيح) رواه أبو داود وابن ماجه^(٣٨).

يعني ذلك الحين وقت صلاة العيد

تدل ذلك على أن صلاة العيد سبحة ذلك اليوم- السبحة هي صلاة الضحى.

إن طلوع الشمس حد فاصل بين انتهاء صلاة الصبح وبداية صلاة العيد، وأنها صلاة منسوبة إلى اليوم- واليوم يدخل بطلوع الفجر وصلاة هذا اليوم إذا انتهى وقت السابقة دخل وقت اللاحقة.

الرأي الثاني: أوله إذا ارتفعت الشمس

قدر رمح وهو قول الحنابلة^(٣٩).

واستدلوا على ذلك بما روى عقبة بن

عامر وقال: (ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ نهانا أن نصلي فيهن وأن نقبر موتانا، المراد الصلاة عليهم؛ لأنها تكون قبل إدخال

الميت القبر- حين تطلع الشمس حتى ترفع، وحين تستوي حتى تزول، وحين تغرب حتى يتكامل غروبها).

وأن النبي ﷺ ومن بعده لم يصلوا حتى ارتفعت الشمس، ومن قال بطلوع الشمس يرى أن تفعل في هذا الوقت.

الرأي الثالث: -التفصيل- وهو في

صلاة الفطر بعد ارتفاعها رمحين وفي الأضحى بعد ارتفاعها قدر رمح.

واستدلوا على ذلك بحديث جندب قال: (كان النبي ﷺ يصلي بنا يوم الفطر والشمس على قدر رمحين) رواه الحافظ في التلخيص ولم يتكلم عليه^(٤٠).

وهذا ما أرجحه؛ لأن تأخيرها في الفطر لأجل دفع صدقة الفطر لمن لم يدفعها؛ ولأنه أكل قبل الصلاة.

أما في الأضحى فالتعجيل؛ لأجل الانصراف إلى ذبح الأضاحي؛ ولأنه لم يأكل قبلها ليأكل بعد ذبح الأضحية من لحمها. آخر وقتها:

اتفق الفقهاء على أن آخر وقتها زوال الشمس^(٤١).

أما وقتها لمن فاتته فإن فاتت الفرادى يندب لهم قضاؤها عند الشافعية والحنابلة^(٤٢). أما المالكية فإنها لا تقضى؛ لأن النوافل لا تقضى عندهم^(٤٣).

ﷺ: "إن أول ما نبداً به في يومنا هذا أن نُصلي ثم نذبح، فمن ذبح قبل الصلاة فتلك شاة قدمها لأهله ليس من النسك في شيء" (٤٦)

وفي الأماكن التي لا صلاة فيها مُضي وقت قدر الصلاة والخطبة، وهذا هو الصحيح عند الحنابلة، وهو قول المالكية، إلا أنه لا يُذبح قبل ذبح الإمام. (٤٧)

الثاني: إن كان هذا المكان تُقام به الصلاة فبعدها، وإن لم تُقم فيه صلاة فأول وقتها طلوع شمس يوم النحر، وهذا مذهب الحنفية، وهذا هو الراجح. (٤٨)

الثالث: أول وقتها بعد مُضي وقت في يوم النحر يسع الصلاة والخطبة، وسواء تقام الصلاة أم لا تقام، وهذا رأي الشافعي وابن المنذر. (٤٩)

الرابع: أنه طلوع الشمس، وهذا رأي عطاء. (٥٠)

سؤال: متى ينتهي وقت الأضحية؟

الجواب: آخر أيام التضحية فيه أربعة آراء:

الأول: يوم العيد ويومان بعده، وهو رأي أبي حنيفة، والإمام أحمد، ومالك والثوري، وبعض الصحابة. (٥١)

الثاني: يوم العيد وأيام التشريق الثلاثة؛ وهو مذهب الشافعي وعطاء والحسن؛ لأنها

أما الحنفية: فإن من فاتته مع الإمام يأثم ولا قضاء؛ لأنهم يرون وجوبها ويرون انطباق شروط وجوب وصحة الجمعة عليها. (٤٤)

أما إذا فاتت الإمام، وذلك إذا صاموا الثلاثين من رمضان وجاء شهود وشهدوا أنهم رأوا الهلال بالأمس وجب الإفطار.

فإن شهدوا قبل الزوال بما يسع صلاتها صلاها الإمام، وإن لم يسع أو شهدوا بعد الزوال.

فالحنفية يرون صلاتها في اليوم الثاني في الفطر، وفي الأضحية تصلى في الثاني والثالث؛ لأنها أيام التشريق.

وعند المالكية لا تقضي؛ لأنها سنة والنوافل لا تقضى عندهم كما ذكرنا سابقاً.

وعند الشافعية في الراجح من مذهبهم تقضي في أي يوم، والمرجوح في اليوم الثاني فقط. (٤٥)

بما أننا تحدثنا عن وقت صلاة الأضحية يجدر بنا أن نتحدث عن ابتداء وقت الأضحية وانتهاءه ونلحق به وقت العقيقة فنقول:

وقت ذبح الأضحية.

السؤال: متى يبدأ وقت ذبحها ومتى ينتهي؟

الجواب: بداية وقت الذبح فيه أربعة آراء:

الأول: أن أول وقتها في الأماكن التي تقام بها صلاة العيد بعد الصلاة؛ لقوله

أيام تكبير، وهو الراجح للفتوى.^(٥٢)

الثالث: لا تصح إلا في يوم النحر؛ لأنها وظيفته، كالفطرة في يوم الفطر، وهو رأي ابن سيرين وسعيد بن جبير.^(٥٣)

الرابع: إلى آخر الحجّة لقول ابن سهل: كان الرجل يشتري أضحية فيسمّنها حتى تكون آخر الحجّة فيضحّي بها^(٥٤).

العقيقة.

السؤال: متى تُذبح العقيقة بعد ولادة المولود؟

الجواب: السُّنة أن تُذبح يوم السابع من ولادته، فإن لم تُذبح فيوم الرابع عشر، فإن لم تُذبح فيوم الحادي والعشرين، وهكذا تقول السيدة عائشة رضي الله عنها، ويجوز ذبحها بغير هذه الأيام، أي قبل اليوم السابع أو في كل وقت آخر إلى البلوغ.^(٥٥)

وبعد البلوغ لا يعقّ هو عن نفسه؛ لأن العقيقة على والده، ولا يعقّ عنه والده؛ لأنه صار من أهل الكسب، واستقلّ عن مسؤولية والده، إلا أنّ عطاء والحسن البصري جوزا أن يعقّ عن نفسه بعد بلوغه^(٥٦).

وقت الصيام.

ابتداء يوم الصوم وانتهاءه.

يبدأ صيام اليوم - أي الإمساك عن المفطرات - من ظهور الفجر الصادق. لأن الفجر نوعان كاذب وصادق -

كما ذكرنا في صلاة الفجر.

(الكاذب) هو ظهور ضوء في آخر الليل يمتد من الأرض عمودياً إلى السماء موضوع طلوع الشمس وصفته كذّاب السرحان أي الذنب، ينحي انحاء السماء يرتفع عن ملتقي الأرض مع السماء فيما يراه الرائي - كأن هناك مصباح مختفٍ تحت الأرض له شعاع يرتفع من تحت إلى فوق.

ثم يأخذ بالانحطاط إلى الأرض فيمتد الضوء وينشر يميناً وشمالاً كأنه خيط أبيض، ومن ثم يأخذ بالارتفاع إلى ظهور الحمار لطلوع الشمس وهذا هو الفجر (الصادق).

وسواء كان صوم اليوم فرضاً كنهار رمضان والمنذور والكفارات أم القضاء.

أم نفلاً كالاثنتين والخميس، والأيام البيض، وعرفة، ونصف شعبان، وست شوال، وعشر ذي الحجة، وتاسوعاء، وعاشوراء، وأي صوم يتنفل به المسلم.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

لما نزلت أخذ الشخص يضع أمامه في ظلمة الليل خيطين أسود وأبيض يبقى يأكل ويشرب إلى أن يظهر البياض ويميز

أما انتهاء يوم الصوم.

فهو عند غروب الشمس؛ لقوله تعالى:
﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]
والليل يبدأ بغروب الشمس.

وقد أخطأ من يرى أن الليل هو
الظلام ويؤخرون الإفطار إلى ذلك، يؤيد
كون أول الليل هو غروب الشمس هو
قوله ﷺ: (إذا أقبل الليل من هنا- وأشار
إلى محل طلوع الشمس- وأدبر النهار
وغابت الشمس- وأشار إلى موضع
غروبها- فقد أفطر الصائم) أي يعد مفطراً
ومنهياً لإمساكه ولو لم يأكل ويشرب. (٥٨)

ثبوت رؤية الهلال وأثر اختلاف المطالع.**ابتداء شهر الصوم وانتهاءه.**

وهذا يقتضي أن نتحدث عن ثبوت
رؤية الهلال وأثر اختلاف المطالع.

نقول: قد أصيب العالم الإسلامي
بمصيبة الانشقاق والتفرق، وصيرورته أقطاراً
متفرقة، وحدوداً ما أنزل الله بها من سلطان،
حتى سرى هذا التفرق إلى عبادة الصوم،
فكلما جاء شهر رمضان حصل ذلك الخلاف
دون اكتراث من المسلمين في توحيد عبادتهم؛
لذا رأيت أن أبين في هذه الأسطر طريقة
ثبوت الهلال، وهل يختلف المطالع يؤثر على
الصوم في اختلاف المسلمين ما بين صائم

بينهما ثم يسك فنزل قوله تعالى مبيناً ذلك
بقوله (من الفجر) ومن هنا بيانية، والمراد
من الآية بياض النهار من سواد الليل، يؤيد
ذلك قوله ﷺ: (إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا
واشربوا حتى يؤذن ابن مكرم) متفق
عليه (٥٧).

وذلك لأنه أعمى والناس تنظر إلى
مطلع الفجر فإذا ظهر خيط النهار وهو
الأبيض يقال له: أصبحت أصبحت.

وهذا ما عليه جمهور الفقهاء منهم
عمر وابن عباس وعطاء والمذاهب الأربعة.
وهناك رأي آخر أن أول الفجر إذا ملأ
الضوء البيوت- وهو رأي مسروق والأعشى.
واستدلوا على ذلك بما يأتي:

روى عن علي- رضي الله عنه وكرم
وجهه- أنه لما صلى الفجر قال: (الآن قد
يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود)
وقد روي نحوه عن ابن مسعود.

ويجاب عنه -كما قال ابن عبد البر-
إن حديث بلال يؤذن بليل السابق يدل
على أن السحور لا يكون إلا قبل الفجر.
وأن علياً لما صلى الصبح دلّ على أنه
لم يصل إلا بعد ظهور الفجر وإلا فالصلاة
قبل وقتها ولا تصح إلا بعد دخول الوقت
فكيف يسمح بالأكل والشرب مع وجود
الفجر، والآية قالت (من الفجر).

ومفطر؟! فأقول:

طريقة ثبوت رؤية الهلال.

هلال رمضان:

يجب على المسلمين وجوباً كفائياً مراقبة هلال رمضان مساء يوم التاسع والعشرين من شعبان، فإن روى وجب الصوم وإلا أكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً.

والدليل على ذلك ما يأتي:

١. عن عبدالرحمن بن زيد بن الخطاب: أنه خطب في اليوم الذي يُشك فيه فقال: ألا إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم وأنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ - قال: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها، فإن غمَّ عليكم فأتّموا ثلاثين يوماً، فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا) رواه أحمد، والنسائي، إلا أنه لم يقل فيه (مسلمان) (٥٩).

٢. عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: (إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غمَّ عليكم فأقدروا له).

٣. وفي لفظ: (الشهر تسع وعشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه، فإن غمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) رواه البخاري.

٤. وفي لفظ: إنه ذكر رمضان فضرِبَ بيديه فقال: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا) ثم عقد

إبهامه في الثالثة - صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غمَّ عليكم فأقدروا ثلاثين) رواه مسلم.

٥. وفي رواية: إنه قال: (إنما الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمَّ عليكم فأقدروا له) رواه مسلم، وأحمد وزاد: قال نافع: وكان عبدالله إذا مضى من شعبان تسع وعشرون يوماً يبعث من ينظر، فإن رأي فذاك، وإن لم يرَ ولم يحلّ دون منظره سحاب ولا قتر، أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائماً (٦٠).

وقد وردت أحاديث كثيرة بهذا الخصوص كلها صحيحة.

ومعنى أقدروا: أي اقدروا أي عدوا ثلاثين يوماً.

عدد الشهور:

١. إن كانت السماء مُغيمة أو على منزلته غبار أو دخان فأخبر بالرؤية واحد عدل، يُقبل قوله ويُصام عليه عند الجمهور، ما عدا الإمام مالكا فإنه فصل قال: يكتفي بالواحد في مكان لا اعتناء لهم بالرؤية، أما في الأماكن التي يعتنون بالرؤية فلا يكفي (٦١)؛ وعلل الجمهور ذلك بأنه قد حصلت فرجة في الغيم ورآه هذا الواحد فقط.

أما الإمام أحمد فله ثلاث روايات:

الأولى: وجوب صوم الثلاثين، وقد اختارها أكثر الحنابلة؛ لأنها مذهب عمر وابنه، وعمر بن العاص، وأبي هريرة، وأنس، ومعاوية، وعائشة، وأسماء بنت أبي بكر، وبه قال بكر بن عبدالله، وأبو عثمان النهدي، وابن أبي مريم، ومطرف، وميمون ابن مهران، وطاووس، ومجاهد، وقد فسروا (فأقدروا له) أي ضيقوا الشهر التاسع والعشرين يوماً.^(٦٢)

كلهم أوجبوا صيام يوم الثلاثين إن غمَّ الهلال ولم يُرَ.

واستدل على ذلك بما قال نافع في الأثر السابع رقم (٥).

الثانية: إنه إن غمَّ فإن صام الإمام صاموا، وإن أفطر أفطروا.

الثالثة: لا يجب الصوم إلا إذا رؤي، وهو ما عليه أكثر أهل العلم.^(٦٣)

٢. إن كانت السماء صاحية، فقد حصل خلاف على ثلاث آراء:

الرأي الأول:

يكفي شاهد واحد عدل، وهو أحد قولي الشافعي، يقول النووي: وهو الأصح، والرواية الثالثة لأحمد وهي المشهورة عنه، وهو قول مالك في الأماكن التي لا يعتنون برؤيته، وبه قال ابن المبارك^(٦٤)، وهو قول

عمر، وعلي، وابن عمر.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

أ. عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: (جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: إني رأيت هلال رمضان، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ فقال: نعم، قال: أتشهد أن محمد رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا) صححه ابن حبان والحاكم، رواه أبو داود (٢٣٤٠)، والترمذي (٦٩١)، والنسائي ١٣٢/٢، وابن ماجه (١٦٥٢).

ب. عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: (تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ إني رأيته، فصام وأمر الناس بصيامه) رواه أبو داود (٢٣٤٢)، والدارقطني (٢/١٥٦٠)^(٦٥).

ج. إنه إخبار عن عبادة، وليس حقاً لأحد، فيكفي إخبار الواحد، كالإخبار عن القبلة ونجاسة الماء ونحو ذلك.

الرأي الثاني:

لا بد من شاهدي عدل، وهو القول الثاني للشافعي، وبه قال عثمان بن عفان، ومالك، والليث، والأوزاعي، والثوري، وإسحاق، وروى عن أحمد أنه قال: اثنين أعجب إليّ.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١- حديث عبدالرحمن بن يزيد ورد فيه: (فإن شهد شاهدان فصوموا).

٢- عن أمير مكة الحارث بن حاطب قال: (عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهداً عدل نسكنا بشهادتهما) رواه أبو داود (٢٣٣٨)، والدارقطني (٢/ ١٦٧) (٦٦)، وينظر نيل الأوطار ٣/ ١٠٨. (٦٧)

الرأي الثالث:

لا تثبت إلاً بجمع غفير -أي كثير- يقتنع القاضي بأن هذه المجموعة يستحيل توافقهم على الكذب، وقد عبر عن ذلك المالكية برؤية جماعة مستفيضة.

وهذا رأي المالكية والحنفية، إلا أن المالكية لم يشترطوا عدالتهم، بينما اشترطوها في الواحد.

واستدلوا لذلك: بأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة -وهو صحو السماء- يوهم الغلط، فيجب التوقف منه حتى يشهد جمع كثير، بخلاف ما إذا كان في السماء علة، فيكفي الواحد؛ لأنه قد ينشق الغيم عن موضوع القمر فيتفق للبعض النظر.

إلا أن الطحاوي يرى قبول شهادة الواحد إذا جاء من خارج المصر؛ لقلّة الموانع، أو كان على مكان مرتفع من المصر.

الراجع:

هو الرأي الأول؛ لما تقدم من الأحاديث

أن النبي ﷺ اعتمد قول الواحد؛ ولأنها عبادة يجب الاحتياط في دخولها فيكفي في الإخبار عنها إخبار الواحد.

أما أحاديث الشاهدين: فإن ذلك لا حصر فيها ثنائي الصوم على إخبار الواحد. أما الرأي الثالث: فإنه اعتمد على دليل عقلي لا يناهض الأدلة الثقيلة.

ثالثاً: هلال رمضان.

يجب على المسلمين وجوباً كفائياً مراقبة هلال شوال يوم التاسع والعشرين من رمضان، وقد حصل خلاف في ثبوت هلال شوال بالشهادة إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول:

إنه يثبت برواية واحد عدل، وهو قول أبي ثور فقط.

واستدل على ذلك: بأنه أحد طرفي شهر رمضان، فقد أشبه الطرف الأول في قبول قول الواحد؛ ولأنه قد يستوي فيه المخبر والمخبر فقد أشبه الرواية وأخبار الديانات.

وأجيب: بأن هذا يفارق الخبر؛ لأن الخبر يقبل منه قول المخبر مع وجود المخبر عنه، وفلان عن فلان، وهذا لا يقبل فيه ذلك فافترقا (٦٨)، ثم أنه خروج من عبادة فلا بد من الاحتياط بعدم قبول قول الواحد.

الرأي الثاني:

ولأنها خروج من عبادة فلا بد من الاحتياط
بها بقول الشاهدين على الأقل.

ويجري على هلال ذي الحجة ما يجري
على هلال شوال من خلاف وترجيح.

ثبوته بواسطة علم الفلك.

نظراً لتطور العلم وتطور أجهزته ودقتها،
فإن إثبات وجود الهلال في الأفق بعد
غروب الشمس أو عدم وجوده -بأن يغرب
قبل غروبها- يكاد يصل إلى درجة القطع
واليقين.

لذلك يؤخذ به في أوقات الصلاة
(الفجر، والزوال، وغياب الشفق)، إلا أن
ثبوت الهلال قد قيده النبي ﷺ برؤية العين،
فلا يثبت بغيرها مهما بلغ بالدقة؛ للتقيّد
بالنص.

حيث يقول النبي ﷺ: (صوموا لرؤيته
وأفطروا لرؤيته) وتعدي المصدر إلى مفعول
واحد يدل على أن (رأي) هنا بمعنى أبصر.
ومن التأويل الباطل: ما أول به البعض بأنه
يراد الرؤية القلبية أو العلمية؛ إذ لو أريد
بها القلبية لتعدى إلى مفعولين؛ لأنه حينئذ
يكون من أفعال القلوب.

وقد ذكر ذلك الفقهاء في كتبهم إلا
أنهم أطلقوا على العالم بذلك المنجم أو
الحاسب، فقد جاء في الشرح الصغير - في

يقبل قول شاهدين، وهو قول جمهور
الفقهاء، إلا أن الحنفية قالوا بقبول قول
الشاهدين إذا كانت السماء غير صاحبة، فإن
كانت صاحبة فسيأتي رأيهم في الرأي
الثالث. (٦٩)

واستدلوا على ذلك: بحديث عبدالرحمن
السابق.

وبما روى ابن عمر عن النبي ﷺ: (أنه
أجاز شهادة رجل واحد على رؤية الهلال،
وكان لا يميز على شهادة الإفطار إلا بشهادة
رجلين) أخرجه الدارقطني في سننه ١٥٦/٢،
والبيهقي في السنن الكبرى ٢١٢/٤.

ثم إنها شهادة على هلال لا تدخل
بها العبادة فلم تقبل منه إلا شهادة اثنين
كسائر الشهود.

الرأي الثالث:

لا يثبت إلا بشهادة جمع غفير إذا كانت
السماء صاحبة، وهو قول الحنفية (٧٠)، وينبغي
أن يقول بذلك المالكية لما قالوا في هلال
رمضان إذا كانت السماء صاحبة ولم أرَ
تصريحاً لهم بذلك.

واستدلوا على ذلك بما استدلوا به
على رؤية هلال رمضان.

الرأي الرابع:

هو الرأي الثاني؛ لما تقدم من أدلة؛

الفقه المالكي - ما يأتي:

"لا يثبت الهلال (بقول مُنْجَم) أي مُؤَقَّت يعرف سير القمر لا في حق نفسه ولا غيره؛ لأن الشارع أناط الصوم والفطر والحج برؤية الهلال لا بوجوده إن فُرِضَ صحة قوله".^(٧١)

كما جاء في مغني المحتاج ما نصّه: "لا يجب بقول المُنْجَم ولا يجوز، والمراد بالآية - وبالنجم هم يهتدون - الاهتداء إلى القبلة في السفر، ولكن له أن يُعمل بحسابه كالصلاة ولظاهر هذه الآية، ثم قال، والحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره في معنى المُنْجَم، وهو من يرى أن أول الشهر طلوع النجم الفلاني".^(٧٢)

ولم يُجَوِّز العمل بالحساب إلا مطرّف ابن الشخير وهو من كبار التابعين.

أما بن سُرَيْج فقد حكى عن الشافعي أن من كان ممارساً للعمل بالتنجيم وثبت عند ذلك، صام هو وحده.^(٧٣)

أقول: لولا ورود النص بالرؤية البصرية لاعتمدنا العلم في هذا العصر، ولكن يجب اعتماد الرؤية والاستئناس بالعلم ليكون مؤيداً للرؤية؛ ولأجل أن تُرفض شهادة المشتبه أو الكاذب إذا كان العلم يُثبت خلافه.

فإذا أثبت العلم وجود الهلال بالأفق

بعد غياب الشمس وشهد شاهد في رمضان أو شاهدان في شوال، عُملَ بشهادتهم سواء كانت الرؤية ممكنة أم غير ممكنة، فإن البعض من الأشخاص قد منحه الله البصر الحاد، فبإمكانه أن يرى الهلال ولو كانت الرؤية عسيرة، والبعض قد يستعين بالمنظار أو الآلات المُقربة للبعيد المُكبَّرة للمرئي.

استعمال المراصد للرؤية.

أما المراصد: فإنها تثبت وجود الهلال في الأفق وكان المراقب له عادلاً وقد رآه من خلال المرصد، فإنها تُعدّ رؤية شرعية؛ لأنه يراه بعينه بواسطة المرصد.

ويكون واحداً في هلال رمضان، واثنين في هلال شوال، وذلك الحد الأدنى للشبوت كما سبق في الرؤية المجردة... والله أعلم.

اختلاف المطالع وأثره على الصوم.

لا خلاف أن المطالع للقمر والشمس تختلف من مكان إلى آخر - كما هو المشاهد والمعروف -، فالشمس تشرق في موضوع وبعد دقيقة تشرق في مكان يبعد عن الأول بعشرين كيلو من الأمتار.

وهذا لا خلاف بين الفقهاء في ظهور أثر الاختلاف على أوقات الصلاة، فالأذان للأوقات يُعلن في الكرة الأرضية كل خمس دقائق تقريباً.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ومنها قول النبي ﷺ للأعرابي لما قال له: الله أمرك أن تصوم هذا الشهر؟ قال: نعم.

فإذا ثبت وجود رمضان بتخلف الهلال عن الشمس وجب الصوم على الجميع.

٢- قوله ﷺ: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته)، فالأمر لجميع المسلمين مرتبط بالرؤية - والرؤية مصدر - وهي اسم جنس يتحقق بالواحد والأكثر، فمجرد الرؤية توجب الصوم على المسلمين.

ولو كان كل يصوم برؤيته لجاء اللفظ (صوموا لرؤيتكم له).

٣- أجمع المسلمون على صيام شهر رمضان، وقد ثبت أن هذا اليوم من شهر رمضان بشهادة الثقات، فوجب صومه على جميع المسلمين بموجب إجماعهم.

٤- إن الشهر ما بين الهالين. وقد ثبت أن هذا اليوم منه في سائر الأحكام: من حلول الدين، ووقوع الطلاق، ووجوب النذر، وغير ذلك من الأحكام، فالصيام أيضاً يجب كبقية الأحكام.

٥- إن البينة العادلة شهدت برؤية الهلال فيجب الصوم على جميع البلاد كما لو تقاربت. (٧٥)

فالفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء تختلف أوقاتها من مكان إلى آخر، وكل يصلي على حسب ظهور علامات الوقت^(٧٤) في موضعه.

وهذا لا خلاف بين الفقهاء فيه؛ لأن الشارع أناط وجوب صلاة الوقت بدخول وقت تلك الصلاة.

أما الصوم: فهل يختلف بدايته ونهايته من مكان إلى مكان بحسب اختلاف مطالع الهلال؟

اختلف العلماء فيه إلى رأيين:

الرأي الأول:

لا عبرة لاختلاف المطالع، لذا يلزم الصوم جميع المسلمين في جميع بلادهم إذا روي الهلال في مكان من الأرض، وانطبق على الرؤية الشروط الشرعية التي سبق ذكرها.

وهذا ما يراه الجمهور، منهم: الحنفية، ومالك فيما رواه ابن القاسم والمصريون عنه، وبعض أصحاب الشافعي، والحنابلة، والليث.

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١- بآية وجوب الصوم وأحاديث وجوبه، وإذا حصل رمضان برؤية هلال صار صيامه واجباً على جميع المسلمين؛ لوجود شهر الصيام، وذلك إذا ثبت بشهادة الثقات.

الرأي الثاني:

إنه يجب على البلد الذي رؤي الهلال فيه وعلى ما يقرب منه، ولا يجب على ما يبعد عنه.

وهو الراجح عند الشافعي، وبه قال القاسم، وسالم، وإسحاق، وعكرمة، إلا أنهم اختلفوا في مسافة البعد إلى ستة أوجه: الوجه الأول: اختلاف المطالع القرب وقطع به العراقيون -كبغداد، والبصرة- والصيدلاني، وصححه النووي، والبعد- كالعراق والحجاز والشام- هكذا مثل ابن قدامة.

الوجه الثاني: مسافة القصر، قطع به البغوي، وصححه الرافعي.

الوجه الثالث: باختلاف الأقاليم، حكاه ابن حجر في الفتح.

الوجه الرابع: إنه يلزم كل بلد لا يتصور خفاؤه عنهم بلا عارض دون غيرهم.

الوجه الخامس: إنه لا يلزم إلا أهل بلد الرؤية، إلا أن يثبت ذلك عند الإمام الأعظم فيلزم الناس كلهم؛ لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد.

الوجه السادس: إنه لا يلزم غيرهم إذا اختلفت الجهتان ارتفاعاً وانحداراً، كأن كان أحدهما سهلاً والآخر جبلاً.^(٧٦)

واستدل أصحاب هذا الرأي بما روى

كُريْب، وإليك نص الأثر: (عن كُريْب أنَّ أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام، فقال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل عليّ رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس، ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكننا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: أفلا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ^(٧٧). رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجه.

ويجاء عن ذلك بما يأتي:

١- إن ابن عباس لم يعلم بصيام أهل الشام لعدم وجود وسائل للعلم كما هو الآن، ولو علم بذلك لصام وأمر بالصيام، ولكن لا سبيل له لمعرفة طلوع الهلال إلا الرؤية فاعتمد رؤية المدينة.

٢- إن الحديث قد يدل على أن أهل المدينة لا يفطرون بقول كُريْب وحده، والجمهور يقولون بذلك، والخلاف محله هو: هل يجب قضاء يوم الجمعة؟ ليس في الحديث ما يدل على ذلك.

٣- إن ابن عباس ختم الحديث بما يراه

غيره أفطروا، والمسافة كما هي بعيدة خارج القطر فهي بعيدة داخله؛ إذ لا فرق بين الموصل وتبوك في البُعد، ومع ذلك لا يعبؤون بهذا البُعد في الداخل ويرونه بُعداً مع الخارج وبلاد المسلمين واحدة في حكم الشرع.

فإن قالوا البعيد في القطر الواحد يلزم بالصيام بأمر إمام القطر أو مَلِكِهِ أو رئيسه نقول:

على الإمام أن يأمر شعبه بالصيام إذا ثبت في مكان آخر غير قطره، ولا سيما من هو على خط واحد من بلده أو قريب من خطه.

والتخلف له سببان:

أحدهما: التعصب لرؤية البلد فقط، سياسة أو غير سياسة.

وثانيهما: مراعاة لطائفة لا ترى الصوم مع جمهور المسلمين.

فنقول: نحن مع وحدة المسلمين، فلماذا هذه الطائفة لم تتبع جمهور المسلمين بالصوم؟! والجمهور هم الأغلبية لتحقيق وحدة المسلمين في الصوم؟! علماً أن خضوع الأغلبية للأقلية، مخالف لقاعدة (للاكثر حكم الكل).

وختاماً: أدعو قادة البلاد الإسلامية أن تهمل هذا الرأي ولا تجعل له حُسباناً وكأنه لا وجود له، وتأخذ برأي الجمهور، فأين يرى الهلال أمروا شعبهم بالصوم

الجمهور بقوله: (هكذا أمرنا رسول الله ﷺ) ويقصد بذلك قوله ﷺ: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) فهم صاموا على الرؤية التي هي السبيل الوحيد حينها لثبوت شهر رمضان، كما أن أهل الشام لا سبيل لهم سوى الرؤية لعدم معرفة البعض برؤية الآخرين.

أما وقد صار العالم الآن كبلد واحد، فلا بد من أن يصوم الجميع للرؤية ويفطر الجميع للرؤية أينما حصلت.

٤- قول ابن عباس قولٌ صحابيٍّ؛ حيث لم يرفعه إلى النبي ﷺ بأن كل بلد له رؤيته، وقوله لا يعارض قول النبي ﷺ.

٥- ومع ذلك فهل الدولة التي لا تعتمد رؤية الدولة الأخرى قد أخذوا بمحدث كُرب؟!

الجواب: كلاً وألف كلاً، فإنهم يتذرعون بمحدث كُرب ومن أخذ به من الفقهاء وهم لا يطبقونه على أرض الواقع؛ بدليل أن أهل العراق إذا رُوي في الموصل صام جميع القطر، والمفروض أن لا يصوم من هو بعيد عن الموصل بمسافة أكثر من مسافة القصر.

وكذا إذا رُوي في تبوك صامت مدن المملكة، والمفروض عدم صيام أهل مكة وكل بلد بعيد عن تبوك.

وهكذا في سوريا ومصر وجميع البلاد، إذا رُوي في قُطرهم صاموا، وإذا رُوي في

حِرْصاً على وحدة البيت والبلد والقُطر
وبلاد المسلمين في صيامهم وفي فطرهم...
والله ولي التوفيق.

مدة الصيام في الدول طويلة النهار بتفصيل أكثر.

السؤال: كثر الكلام والاستفسار عن
صيام الدول التي يطول فيها النهار إلى اثنتين
وعشرين ساعة أو أكثر أو أقل كالسويد
وروسيا ونحوهما.

فهل هم ملزمون بصيام هذه الساعات؟
أو يتبعون دولة أخرى في بداية نهار الصوم
وفي وقت الإفطار من الدول المتوازن فيها
مدة الصوم والإفطار ولو كانت الشمس لم
تغرب عندهم؟

وقد أفتى بعض العلماء باتباع أقرب
بلدة فيها النهار والليل متوازن، أو باتباع
بلد المسافرين، أو اتباع مكة المكرمة.

فما هو الحكم الشرعي لبداية الصوم
ونهايته فيها فيما ترونه؟

الجواب:

كنتُ قد أصدرتُ فتوى سابقة نُشرت
على موقع الأمة الوسط بتاريخ: ٢٧/٧/٢٠١٢م،
وبعنوان (مدة الصيام في الدول
ذات النهار الطويل جداً)، رقم الفتوى
(٢٩٤٩).

وهنا نعيدها بطريقة أخرى وبتفصيل

أكثر. فنقول: حالات وقت الصيام في بلدان
العالم أربع:

الحالة الأولى: اعتدال وتوازن الليل
والنهار، أو يكونان أقرب إلى التوازن، بأن
يصل النهار إلى ثماني عشرة ساعة، وهي
الحالة الموجودة في بلدان العرب والبلدان
التي تكون أقرب إلى خط الاستواء.

وهذه الحالة لا خلاف فيها في بداية
ونهاية وقت الصوم.

الحالة الثانية: طول النهار وقصر الليل،
وذلك بأن يزيد النهار عن ثماني عشرة
ساعة، لكن مع وجود غروب ووجود ليل
(أي غياب الشفق الأحمر) وهي الحالة
الموجودة في البلدان الواقعة بين خط الاستواء
والقطب الشمالي.

الحالة الثالثة: طول النهار وقصر
الليل، وذلك بأن يزيد النهار عن ثماني
عشرة ساعة مع وجود غروب أيضاً لكن
دون وجود ليل (أي يطلع الفجر قبل
غياب الشفق الأحمر) وهي الحالة الموجودة
في البلدان الأقرب إلى القطب الشمالي
كشمال أوروبا وما يوازيه من روسيا.

الحالة الرابعة: استمرار النهار أربع
وعشرون ساعة فأكثر، أو استمرار الليل
أربع وعشرون ساعة فأكثر، وهي الحالة
الموجودة في القطب الشمالي والبلدان التي

والذي أراه حسب التفصيل الآتي:

أولاً: لدى أهل العلم قاعدة، وهي:

لا اجتهد في مورد النص، وقد ورد النص القرآني في تحديد وقت بداية الإفطار ووقت بداية الصوم، أما الإفطار فبقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] أي ظهور الفجر، ثم يمسك عن الأكل والشرب؛ لأنه قد دخل وقت الصيام.

وأما نهاية الصوم فبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وعلى هذين النصين فأى بلد فيه غروب الشمس (مع وجود ليل) وطلوع الفجر لا يحق لهم الإفطار إلا بعد الغروب، ويبدأ صيامهم بطلوع الفجر.

فهذان نصان صريحان لا يقبلان التأويل، ويُلزمان الصائم الإمساك من الفجر إلى الليل إن كان موجوداً.

فالحالة الثانية: ما دام البلد فيه أربع وعشرون ساعة وفيه فجر وليل فهو يوم وليل عاديان، غاية الأمر أن الليل فيه أقصر من النهار، ونحن ملزمون بالصيام في النهار إلى انتهائه، والإفطار بالليل إلى الفجر، والغائتان المنصوص عليهما في الآية لهما وجود في هذه البلاد. وقياس أيامها ولياليها

حوله كأعلى شمال أوروبا وشمال روسيا.

وفي هذه الحالات الثلاث الأخيرة ذهب بعض المعاصرين وبعض مجالس الإفتاء المعاصرة إلى جواز الإفطار على أقرب بلد من بلدان الحالة الأولى التي يكون الوقت فيها معتدلاً أو قريباً من الاعتدال، وبعضهم يرى اتباع مكة.

ومن أفتى بذلك: الشيخ محمد عبده،

والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ جاد الحق، والشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ محمد سعيد طنطاوي، والشيخ عبداللطيف حمزة.

وقد اعتمدوا على قاعدة (أن النادر لا يدخل بالعموم)، وأن ما ورد في الآية الآتية من صيام أيام رمضان يعني بها الأيام العادية لا النادرة، وقد ساقوا على ذلك نصوصاً لهذه القاعدة من عدة فقهاء وأصوليين.

ثم إنهم استدلوا بحديث الدجال الذي يرويه مسلم برقم (٢٩٣٧) وهو طويل، ننقل منه ما يخص الموضوع وهو قلنا: يا رسول الله! وما لبثه في الأرض؟ قال: أربعون يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم قلنا: يا رسول الله! فذلك اليوم الذي كسنة أتكفيناه فيه صلاة يوم؟ قال: لا... أقدروا قدره وقد سبق أن ذكرناه في أوقات الصلاة.

على حديث الدجال قياس مع الفارق كما سألين في الرد على استدلال المشايخ، نعم البلاد التي اختل فيها اليوم وزاد على الأربع وعشرين ساعة- كأن يكون النهار ستة أشهر من السنة والليل ستة أشهر- يمكن قياسها على حديث الدجال ويُقدر فيها للصوم والصلاة -كما سيأتي-؛ لأن الليل فُقد في الأشهر الستة، والنهار فُقد في الأشهر الستة الأخرى، فمن الضروري أن يُقدّر فيها.

ثانيًا: أمّا الحالة الثالثة- وهي البلاد التي تغيب فيها الشمس ويظهر الفجر فيها قبل غروب الشفق الأحمر، أي يفقدون وقت الليل-: فهؤلاء يجب عليهم الصوم ولا تجب عليهم صلاة العشاء، إلا أنه يمكن أن يُقدر وقت صومهم على أقرب بلد فيه توازن في الأوقات فيفطرون عليه وإن لم تغب الشمس عندهم بعد؛ لأنه يمكن اعتبار يومهم نهارًا بما فيه حمرة الشفق وذلك لعدم الظلمة عندهم؛ لأنهم يفقدون الليل الذي يتناولون فيه الفطور والسحور؛ لذا أسقط البعض عنهم صلاة العتمة، فيُقاسون على سكان القطب الشمالي، أو على يوم الدجال.

والقول بسقوط وجوب صلاة العشاء دون سقوط وجوب الصوم: ذلك لأن سبب وجوب صلاة العشاء دخول الوقت، ووقت العشاء بعد غياب الشفق الأحمر،

ولا تجب على المسلم إلا بعد غيابه، ولا غياب له في هذه البلدان.

إلا على رأي لدى الحنفية أنها تصلى مع وجود الشفق الأحمر، والأصح عندي عدم الوجوب.

أمّا سبب وجوب الصيام: هو شهود شهر رمضان؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] والفجر والليل وقتان لبداية ونهاية الصوم لا سببان لوجوبه، كما أنّ تكبيرة الإحرام والتسليم فعلاّن لبداية ونهاية الصلاة لا سببان لوجوبها.

ثالثًا: أمّا الحالة الرابعة: فيمكن قياس النهار والليل في القطب الشمالي على يوم الدجال الذي كسنة، فالنهار يكون ستة أشهر فيه والليل ستة أشهر، وبعض الدول تحته تشهد نهاراً لأيام، لا يظهر فيها فجر ولا يرى فيها غروب، فهؤلاء يقدرون ذلك على أقرب بلد فيه غروب وطلوع بشكل متوازن.

أما اليوم العادي الذي هو أربع وعشرون ساعة وفيه طلوع فجر وغروب شمس فلا يقاس على حديث الدجال لما سألين أدناه.

رابعًا: يُجاب عن استدلالهم بحديث الدجال وقياسهم الدول في الحالة الثانية

على أقرب بلد فيه توازن في الوقت، وكونها أم القرى لا يعني أن نصلي مع صلاة أهلها أو نمسك ونفطر مع أهلها، ومن الغريب أن من يفتي بذلك يرى أن يمسك على فجر بلده ويفطر على مكة فما هذه التفرقة؟! وعلى ماذا اعتمدت؟! والغريب أيضاً: أن البعض أفتى لمن يأتي إلى هذه البلاد من بلد فيه الوقتان متوازنان أن يصوموا ويفطروا على بلدهم، وهذا باطل لا يعتمد على أصل أيضاً؛ بل إن التقدير يكون على أقرب بلد من هذه البلاد فيه توازن (غروب وليل وفجر) وليس على بلد الصائم.

سادساً: يُجاب عن استدلالهم بالقاعدة الأصولية وهي: "النادر لا يدخل تحت العموم". بأن لفظ اليوم ورد في حديث الدجال، واليوم يُطلق غالباً على أربع وعشرين ساعة، وأطلق على يوم هو كالسنة؛ لأنه يطول دون وجود ليل؛ لذلك جعله نادراً ويُقدَّر له. أما اليوم في مثل هذه الأماكن فإنه يوم عادي أي أربع وعشرون ساعة إلا أن النهار أطول من الليل فلا يمكن شموله بهذه القاعدة؛ لأن يوم الدجال تمر الأربع وعشرون ساعة ولا ينقضي ولا ليل فيها فهو يوم نادر. والأيام في هذه البلدان ليست نادرة

والثالثة على أيام الدجال: بأن القياس باطل؛ لأنه في معرض النص، والقائس ذلك يتحمل الوزر؛ لأنه مسبب لإفطارهم قبل أوان الإفطار.

ويوم الدجال الذي كسنة تبقى فيه الشمس طالعة إلى انتهاء السنة، وهذه السنة فيها شهر للصوم، وأيضاً فيه إمساك وإفطار، فأهلها يعتمدون الوقت السابق، ويقدرّون النهار والليل بالأيام التي كانوا عليها قبل يوم الدجال، وكذا أوقات الصلاة.

فيوم الدجال زائد على المعتاد وهو أربع وعشرون ساعة، والأيام في دول الحاليتين مقيدة بأربع وعشرين ساعة بطلوع الفجر وغياب الشمس، غاية الأمر عدم التوازن في ليلها ونهارها، فالقياس مع الفارق.

خامساً: يُجاب عن قولهم باتباع مكة؛ لأنها أم القرى، بأنه إفتاء لا يعتمد على أصل؛ لذا لا يصح اتباعهم لمكة؛ لأنها بعيدة عنهم، وإن كان لديهم دليل على الإفطار مع بلد المسافر أو اتباع مكة فليظهروه لنا؛ لأن أيام الدجال لم يؤمروا باتباع مكة؛ بل يعملون بما كانوا عليه سابقاً عندما كانت الأيام معتدلة سواء أهل مكة أم غيرهم، ويعمل سكان القطب الشمالي

بالنسبة لأهلها، بل يومها يوم عادي فيه طلوع فجر وغروب شمس ولا تنطبق عليه هذه القاعدة، وإلا فإن اليوم واللييلة في الكرة الأرضية فيها الطويل وفيها القصير، فأهل الطول لا يتبعون أهل القصير ولا العكس.

وبالتالي: فإن أهل هذه الأماكن - في الحالة الثانية - لا يحق لهم الإفطار قبل غروب الشمس عندهم وعليهم الإمساك عند طلوع الفجر عندهم انسجاماً مع نص الآية السابقة.

إذن فما هو الحل لمن يعجزه هذا الصوم لقلة وقت الإفطار، أو لمن يؤدي جسده وصحته طول الصيام؟

الجواب: عليه أن يمسك إذا طلع الفجر عازماً على الاستمرار في الصيام، فإذا اضطر خلال اليوم إلى الإفطار خوفاً من الهلاك أو المرض من شدة الجوع أو العطش: فإنه يفطر على هذا الأساس، ويقضي بدل هذا اليوم يوماً في الأيام التي يقصر فيها النهار، والقضاء يجوز تفريقه فلا حرج به؛ قياساً على صاحب الأعمال الشاقة في نهار رمضان فإنه ينوي الصوم فإذا اضطر للإفطار يفطر ويقضي، وإذا لم يخش على جسمه وصحته الضرر فليستمر. وأوصي إخواننا أهل العلم أن لا يتحملوا

وزر من يأخذ بفتواهم التي لا تعتمد على نص أو قياس صحيح، بل هي مخالفة للنص معتمدين على مطلق الرأي أو المصلحة أو يسر الإسلام دون أصل لذلك، وأن يطبقوا القواعد في محالها، وأن يأخذوا بالأحوط في فتاوى الفرائض من العبادات والله أعلم.

ابتداء وقت فطرة الصوم وانتهائه.

متى يجب دفعها؟

دفعها جائز في جميع رمضان، والأفضل أن تؤخر إلى قبيل العيد، هذا عند الجمهور. ومنع بعض الحنابلة تقديمها عن العيد أكثر من يومين؛ لأن ابن عمر يقول: (كانوا يُعطونها قبل الفطر بيوم أو يومين)^(٧٨).

١ - تجب بعد غروب شمس آخر يوم من رمضان. وهو رأي جمهور الفقهاء، منهم الثوري ومالك في إحدى الروايتين عنه، والشافعي في أحد قوليه، وهو المذهب عند الحنابلة^(٧٩).

واستدلوا على ذلك:

بقول ابن عباس: **إِنَّ التِّيَّ** **فَرَضَ زَكَاةَ** **الْفِطْرِ طَهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ**^(٨٠). ولأنها تضاف إلى الفطر فكانت واجبة به كزكاة للمال، بالإضافة دليل الاختصاص، والسبب أحسن بحكمه من غيره، فغروب

الشمس هو بداية للفطر.

٢- تجب بطلوع فجر يوم العيد. وهو قول أصحاب الرأي، والليث، وأبي ثور، ورواية عن مالك^(٨١).

وذلك لأنها قرينة تتعلق بالعيد فلم يتقدم وقتها يوم العيد- كالأضحى- ويترتب على هذا الخلاف أنه من ولد أو تزوج أو ملك عبداً قبل غروب الشمس وجبت فطرته، وإن بعدها لا تجب، ومن مات قبل غروب الشمس لا تجب عليه، وإن بعدها وجبت.

وعلى الرأي الثاني: أنه من ولد قبل الفجر تجب عليه، وإن كان بعد الفجر لا تجب^(٨٢).

الراجح: هو الرأي الأول؛ لما تقدم من حديث ابن عمر. وقياس ذلك على الأضحى قياساً مع الفارق؛ لأن طلوع الفجر ليس وقتاً للأضحى وأن الأضحى سنة عند الجمهور، والفطرة واجبة اتفاقاً، وأيضاً اليوم الفلكي يدخل بغروب الشمس لا بطلوع الفجر.

متى ينتهي وقتها.

ينتهي وقتها بدخول الإمام في صلاة العيد؛ ولذلك يفضل تأخير صلاة عيد الفطر عن طلوع الشمس أكثر من عيد الأضحى؛

لأجل أن يتسنى لمن تأخر في دفع الفطر أن يدفعها قبل الصلاة، وتُعجل الصلاة في الأضحى بعد ارتفاع الشمس قدر رُمح؛ لأجل التّعجل إلى ذبح الأضاحي.

فإن لم يدفعها قبل الصلاة دفعها قضاءً بعد الصلاة مع الكراهة، فإن أخرها عن يوم العيد أثم، وقضاها؛ وذلك لأن المقصود إغناؤهم بها هذا اليوم.

فإن دفعها في يومه لم يحصل الإغناء في جميعه، وإن أخرها بعد اليوم حرّمها الإغناء فيه.

وحكي عن ابن سيرين والنخعي: الرخصة في تأخيرها عن يوم العيد.

ويرى الإمام أحمد: أنه إن أخرها؛ ليدفعها لقوم أو قرابة فقد خالف السنة، ولكن يعزّلها ويعدها لهم^(٨٣)، وبإمكان من أخرها لأجله أن يؤكّل من يستلمها عنه قبل الصلاة.

الوقوف بعرفة.

ابتداء وقت الوقوف بعرفة وانتهاءه.

أولاً: متى يبدأ الوقوف بعرفة ومتى ينتهي.

اتفق جميع الفقهاء على أن آخر وقت الوقوف بعرفة هو ظهور الفجر من يوم النحر^(٨٤).

قال جابر: لا يفوت الحج حتى يطلع

الفجر من ليلة جَمَعَ أي ليله مزدلفة، قال أبو الزبير: فقلت له: قال رسول الله ﷺ ذلك؟ قال نعم رواه الأثرم^(٨٥).

وأما ابتداء الوقوف فقد حصل خلاف فيه إلى رأيين:

الرأي الأول: أنه يبدأ من طلوع فجر يوم عرفة وبه قال الإمام أحمد.

واستدل على ذلك بقوله ﷺ في حجة الوداع: "من شهد صلاتنا هذه - أي صلاة الظهر والعصر - وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجة وقضى تفثه".

وجه الاستدلال به أنه قال بعد الصلاة: (وقد وقف بعرفة قبل ذلك) وقبل الصلاة هو قبل الزوال.

وأيضاً إن ما قبل الزوال من يوم عرفة؛ لأن اليوم يبدأ من طلوع الفجر فكان وقفاً للوقوف.

والوقوف بعده الزوال للفضيلة.

الرأي الثاني: أنه يبدأ من زوال الشمس وهو رأي الجمهور منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي واختاره وأبو حفص العبكري وحكى ابن عبد البر ذلك إجماعاً^(٨٦).

واستدلوا بأنه ﷺ وقف عند جبل الرحمة وخطب خطبة عرفة بعد الزوال وصلاة الظهر والعصر جمع تقديم ولم يفعل ذلك قبل الزوال وهو الراجح.

ومن مات وهو واقف قبل الزوال أدرك الحج عند أحمد إن شاء الله.

الخاتمة:

ما توصلت إليه من خلال هذا المبحث ما يأتي:

١. بينت دراسة فلكية قديمة تحتوى أسماء الشهور وأسماء الشهور القبطية وأسماء البروج والفصول الأربعة.
٢. توصلت إلى الراجح لآخر وقت الظهر وابتداء وقت العصر وآخر وقت المغرب وأول وقت العشاء.
٣. توصلت إلى أن الراجح لآخر وقت صلاة العشاء إلى الفجر الصادق.
٤. رجحت عدم وجوب صلاة العشاء والوتر في المواضع التي يفقد فيها وقتها.
٥. بينت الراجح من انتهاء مدة المسح على الخف للمقيم.
٦. رأيت أن بداية وقت صلاة عيد الفطر إذا ارتفعت الشمس قدر رحين ليتسنى دفع الفطرة وإذا ارتفعت قدر رمح الأضحى للخروج بوقت أسبق لذبح الأضاحي.
٧. حددت ابتداء وقت ذبح الأضاحي وانتهائه وزمن ذبح العقيقة للمولود في القول الراجح.
٨. حددت وقت ابتداء الصوم لليوم وإن

انتهاءه بغروب الشمس.

٩. المواضع التي يكون الليل فيها ستة أشهر والنهار ستة أشهر أن يقدرها أوقات الصلوات والصيام على أقرب بلد فيه الأوقات معتدلة وليس كما أفتى البعض على وطنه والبعض على مكة المكرمة.

١٠. عدم الأخذ بحديث كريب في أثر اختلاف المطالع على الصوم وأوجب الصوم على جميع المسلمين إذا رُئي الهلال في أي مكان من الأرض.

١١. ذكرت الوسيلة التي يثبت بها شهر الصوم في أوله والوسيلة التي ينتهي بها.

١٢. وأخيراً حددت الراجح من ابتداء الوقوف بعرفة.

١٣. بينت متى يجوز دفع فطرة الصوم ومتى تجب ومتى ينتهي وقت أدائها.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) حاشية الصاوي للعلامة أحمد بن محمد الصاوي المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١م، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٢) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله التركي ومحمود الطحان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ / ١٩٩٢م، ص ٣٧٢. وشرائع

الإسلام للعلامة الحلبي، مطبعة الآداب النجف ١٣٨٩هـ، ج ١، ص ٦١.

(٣) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م، ج ١، ص ١٣٢. وصحيح مسلم مع شرح النووي، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٩٥م، ج ١، ص ٤٢٩.

(٤) خليل أحمد السهارنفوري (ت ١٣٤٦هـ)، بذل المجهود في ألفاظ أبي داود: دار الكتب المصرية، ج ٣، ص ١٤٩. وابن ماجه: دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م، ج ١، ص ٢١٩. وأبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، الجامع الصحيح، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ / ١٩٩٢م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ج ١، ص ٢٨٦.

(٥) مسلم، ج ١، ص ٤٢٧.

(٦) محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ١٣٧٧هـ / ١٩٣٨م، ج ١، ص ٧٠. وابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٣٨٥. وأبو محمد بن علي بن أحمد بن حزم الظاهري، المحلى، تحقيق: أحمد شاكور، دار الآفاق الجديدة، لبنان - بيروت، ج ٣، ص ١٦٤.

- (١٢) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٣٧٥.
- (١٣) البخاري، ج ١، ص ١٤٠.
- (١٤) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ١٧٤.
- (١٥) رواه البخاري، ج ١، ص ١٣٥.
- (١٦) المغني، ج ٣، ص ٣٧٥.
- (١٧) المختار لمحمد بن علاء الدين الحصفكي مع حاشية محمد أمين بن عابدين الطبعة الثانية ١٨٦هـ/ ١٩٦٨م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج ٣، ص ٣٧٥.
- (١٨) البخاري، ج ٣، ص ١٣٧. ومسلم، ج ١، ص ٤٢٤.
- (١٩) الدارقطني: للإمام الكبير على بن عمر الدارقطني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة شارع الجيش، تحقيق عبدالله هاشم يماني المدني ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م، ج ١، ص ٢٥١.
- (٢٠) انظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للمحافظ جمال الدين أبي عبد الله محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ج ١، ص ٢٤٥. وفتح القدير، ج ١، ص ١٥٨.
- (٢١) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٣٧٧. وبداية المجتهد، ج ١، ص ٦٨. والاختيار، ج ١، ص ٣٩. والمحلى، ج ٣، ص ١٦٣. والسييل الجرار، ج ١، ص ١٨٣. ومغني المحتاج، ج ١، ص ١٢٢. وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٦١.
- والشيخ محمد الشربيني الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، لبنان- بيروت، ج ١، ص ١٢٤. ومحمود الموصلي، الاختيار شرح المختار، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٩٦م، تصحيح الأستاذ محسن أبي دققة، ج ١، ص ٣٨. وبلغة السالك حاشية للشيخ أحمد الصاوي على لاشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير، محمد علي صبيح، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، ج ١، ص ٧٩. وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٦١. والسييل الجرار: الطبعة الأولى الكاملة، ص ١٤٥.
- (٧) المراجع السابقة.
- (٨) انظر: فتح القدير: طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ج ١، ص ١٩٥.
- (٩) انظر: مغني المحتاج، ج ١، ص ١٢٢. وشرح الخراشي على مختصر خليل: الطبعة الثانية الأميرية بيولا- مصر ١٢١٧هـ، ج ١، ص ٢١١. وابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٣٧٤. وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٦١. والسييل الجرار، ج ١، ص ١٥٣. وابن حزم، المحلى، ج ٢، ص ١٦٤.
- (١٠) انظر: عبد الرحمن البناء، الفتح الرباني شرح مسند الإمام أحمد، دار الشهابي بالقاهرة، ج ٢، ص ٢٤٠.
- (١١) انظر: بذل المجهود شرح أبي داود، ج ٣، ص ١٥٠. والترمذي، ج ١، ص ٢٧٨.

- (٢٢) مسلم، ج ١، ص ٤٢٤.
- (٢٣) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٦١. والاختيار، ج ١، ص ٣٧. والمغني، ج ١، ص ٣٨١.
- ومغني المحتاج، ج ١، ص ١٢٣، والسييل الجرار، ج ١، ص ١٨٣.
- (٢٤) المغني، ج ١، ص ٣٨٢. والاختيار، ج ١، ص ٢٧. وبداية المجتهد، ج ١، ص ٦٩.
- (٢٥) البخاري، ج ١، ص ١٤٢-١٤٣.
- (٢٦) بذل المجهود، ج ٣، ص ٣١٥.
- (٢٧) انظر: مغني المحتاج، ج ١، ص ١٢٤. وبلغة السالك، ج ١، ص ٧٨.
- (٢٨) المحلى، ج ٣، ص ١٦٤. ومغني المحتاج، ج ١، ص ١٢٤. وشرائع الأحكام، ج ١، ص ٦١. والمغني، ج ١، ص ٣٨٤.
- (٢٩) البخاري، ج ١، ص ١٤٢-١٤٣.
- (٣٠) انظر: بلغة السالك، ج ١، ص ٧٩. ومراقي الفلاح بهامش حاشية الطحطاوي، مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى، ص ٩٦.
- (٣١) مسند الإمام أحمد لفتح الرباني، ج ١٤، ص ٨٤.
- (٣٢) مسلم، ج ٨، ص ١٩٧.
- (٣٣) سنن أبي داود- باب التوقيت الغسل في ٣٥-١.
- (٣٤) مسلم، باب التوقيت في المسح، ج ١، ص ٣٢٣.
- (٣٥) ابن قدامة، المغني، ج ١، ص ٣٦٦.
- (٣٦) بلغة السالك، ج ١، ص ١٧٥، ومغني المحتاج.
- (٣٧) بلغة السالك، ج ١، ص ١٧٥، ومغني المحتاج.
- (٣٨) أبو داود رقم (١١٦) وابن ماجه، ج ١، ص ٣١٠.
- (٣٩) ابن قدامة، المغني، ج ٣، ص ٢٦٦.
- (٤٠) الاختيار، ج ١، ص ٢١٨.
- (٤١) الاختيار، ج ١، ص ٢١٨. مغني المحتاج، ج ١، ص ٣١٠. بلغة السالك، ج ١، ص ١٧٥. ابن قدامة، المغني، ج ٣، ص ٢٦٦.
- (٤٢) مغني المحتاج، ج ١، ص ٣١٠. و ابن قدامة، المغني المحتاج، ج ٣، ص ٢١٦.
- (٤٣) بلغة السالك، ج ١، ص ١٧٥.
- (٤٤) الاختيار، ج ١، ص ٢١٨.
- (٤٥) مغني المحتاج، ج ١، ص ٣١٠.
- (٤٦) أخرجه البخاري ومسلم في الأضاحي.
- (٤٧) المغني، ج ١٢، ص ٣٨٢. وبلغة السالك، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٤٨) الاختيار، ج ٤، ص ٢٧٦.
- (٤٩) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٨٧. والمغني، ج ١٢، ص ٣٨٤.
- (٥٠) المغني، ج ١٢، ص ٣٨٥.
- (٥١) الاختيار، ج ٤، ص ٤٧٥. بلغة السالك، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٥٢) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٨٧. والمغني، ج ١٢، ص ٣٨٦.
- (٥٣) المغني، ج ١٢، ص ٣٨٦.
- (٥٤) المصدر السابق، ج ١٢، ص ٣٧٦.

- (٥٥) عند مالك تفوت بغروب شمس السابع،
بلغة السالك، ج ١، ص ٢٩٠.
- (٥٦) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٩٤. والمغني،
ج ١٢، ص ٣٩٦.
- (٥٧) البخاري، ج ١، ص ١٦٠. ومسلم، ج ١،
ص ٧٦٨-٧٦٩.
- (٥٨) البخاري (١٩٥٤)، ومسلم (١١٠٠).
- (٥٩) المسند، ج ٤، ص ٣٢١. وسنن النسائي
للحافظ أبي عبد الرحمن بن شعيب
النسائي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده،
الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ج ٤،
ص ١٤٣.
- (٦٠) رواه أحمد، ج ٢، ص ٥. والبخاري
(١٩٠٠) و(١٩٠٧)، ومسلم (١٠٨٠)،
والنسائي، ج ٤، ص ١٣٤. ابن ماجه
(١٦٥٤).
- (٦١) الهداية، ج ١، ص ١٤٦. الشرح الصغير
بأعلى بلغة السالك، ج ١، ص ٢٢٤. مغني
المحتاج، ج ١، ص ٤٢٠.
- (٦٢) استدلال بقول تعالى: (فمن قدر عليه
رزقه) أي ضيق عليه.
- (٦٣) ابن قدامة، المغني، ج ٣، ص ٣٣٠ و٤١٦.
- (٦٤) المغني، ج ٤، ص ٤١٦. ومغني المحتاج،
ج ١، ص ٤٢١. والشرح الكبير، ج ١،
ص ٤٢١.
- (٦٥) نيل الأوطار، ج ٣، ص ١٠٧.
- (٦٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ١١١.
- (٦٧) شرح بداية المبتدي لبرهان الدين أبي
- الحسن بن أبي بكر المرغيناني، شركة دار
الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر
والتوزيع، لبنان- بيروت، ج ١، ص ٤٧.
والشرح الصغير، ج ١، ص ٢٢٤.
- (٦٨) المغني، ج ٤، ص ٤١٩.
- (٦٩) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١٩.
- (٧٠) الهداية، ج ١، ص ١٤٧.
- (٧١) الشرح الصغير، ج ١، ص ٢٢٥.
- (٧٢) مغني المحتاج، ج ١، ص ٤٢٠.
- (٧٣) بداية المجتهد، ص ٢٧٣.
- (٧٤) الاختيار، ج ١، ص ٤٠٥. وبداية المجتهد،
ص ٢٧٦، ومغني المحتاج، ج ١، ص ٤٢٢.
- والمغني، ج ٤، ص ٣٢٨.
- (٧٥) المغني، ج ٤، ص ٣٢٩.
- (٧٦) انظر: الأوجه في نيل الأوطار، ج ٣،
ص ١١٨. والمغني، ج ٤، ص ٣٢٨.
- (٧٧) أحمد، ج ١، ص ٣٠٦. ومسلم، ص ١٠٨١.
وأبو داود، ص ٢٣٣٢. والترمذي، ص ٦٩٣.
والنسائي، ج ٤، ص ١٣٦.
- (٧٨) البخاري، ج ١، ص ٢٠٢. ومسلم، ج ٢،
ص ٦٧٧.
- (٧٩) المغني، ج ٤، ص ٣٠٠. ومغني المحتاج، ج ١،
ص ٢٠٢. وبلغة السالك، ج ١، ص ٢٢٣.
- (٨٠) أبو داود، ج ٢، ص ٢٥. وابن ماجه،
ج ٣، ص ٣٩.
- (٨١) المغني، ج ٤، ص ٢٩٩. ومغني المحتاج،
ج ١، ص ١٦١. وبلغة السالك، ج ١،
ص ٢٢٢.

- (٨٢) الهداية، ج ١، ص ١٤١. والمغني، ج ٤، ص ٤٩٩. وبلغة السالك، ج ١، ص ٢٢٢.
- (٨٣) المحلى، ج ١، ص ١٤١. المغني، ج ٤، ص ٢٢٩. وبلغة السالك، ج ١، ص ٢٢٢.
- (٨٤) ابن قدامة، المغني، ج ٥، ص ٢٧٤.
- (٨٥) أخرجه البيهقي في باب الإدراك الحج بادراك عرفة السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٧٤.
- (٨٦) الاختيار، ج ١، ص ٤٦٩. بلغة السالك، ج ١، ص ٢٥٩. ومغني المحتاج، ج ١، ص ٤٩٦.



The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

Al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (7), Number (2), Safar 1442, Aug. 2020

The views and ideas expressed in the articles published in this journal are of their own authors and do not reflect the views of the editorial board or the World Islamic science and Education University or the policies of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.

ISSN 2311-097X



All Correspondence Concerning this Journal should be addressed to:

Editor in Chief
Deanship of Academic Research
The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)
Amman- Jordan
P.O. Box: (1101), Post Code (11947)

Tel: 00962 6 5600230, Ext. 2012, Fax: 00962 6 5600237

Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo

Website: www.wise.edu.jo

Al- Meezan

For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (7), Number (2), Safar 1442, Aug. 2020

Editor in Chief

Prof. Khalouq Daifallah Agha

Editorial Staff

Prof. Waleed Awajan	The World Islamic Science & Education University
Prof. Mohammad Bani Salameh	The World Islamic Science & Education University
Prof. Yaser Al-Hourani	The World Islamic Science & Education University
Prof. Issa Nouri Qwaider	The World Islamic Science & Education University
Prof. Saleem Hatamleh	The World Islamic Science & Education University
Dr. Abed Alra'ouf Bani Issa	The World Islamic Science & Education University
Dr. Mubarak Altarawneh	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

His Eminence Sheikh Abd Alkareem Khasawneh	Mufti of The Hashemite King of Jordan
Prof. Abd Alsalam Alabadi	Minister of Endowments and Islamic Affairs
Prof. Abd Almalk Alsaadi	The World Islamic Science & Education University
Prof. Osamah Alfaqeer	Yarmouk University
Prof. Adnan Alassaf	University of Jordan
Prof. Mohammed Mansour	Kuwait University
Prof. Abd Alellah Alnawaesh	Mutah University
Prof. Jasem Alshamesi	United Arab Emirates University
Prof. Ahmad Alhadad	United Arab Emirates

English Language Editor

Dr. Jebreel AL-Saudi



Journal Secretary

Reham al-Faouri

Designer

Amal Ahid al-Ghanem

Arabic Language Editor

Dr. Mohammad al-Hujooj



Al-Meezan for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

About the journal: Al Meezan Journal for Law and Islamic Studies is a specialized international refereed scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at the World Islamic Sciences and Education University (WISE).

Head office of the Journal: the World Islamic Sciences and Education University (WISE).

The journal issues three editions per year.

Objectives of the Journal:

1. To contribute to spread and progress of authentic knowledge in the field of Islamic and legal studies.
2. To scientifically approach current problems.
3. To contribute to preserve, enroot and cherish the identity and values of the Arabic and Islamic nation.

Journal's Area of Interest:

1. Al Meezan Journal publishes authentic researches that add to the knowledge of Islamic and legal studies in Arabic and English received from inside and outside the university.
2. The journal focuses on publishing theoretical studies and critical reviews that thoroughly cover any of the branches of knowledge with which the journal is concerned.
3. The journal publishes applied studies and / or the studies that cover the current situation of the Arab and / or Islamic countries individually or collectively provided that the submitted papers comply with the policy and methodology observed by the journal.
4. To publish duly made reviews of modern books published within the last two years maximum, being in the area of interest for the journal.
5. The journal publishes feedback and comments on the papers already published therein.
6. The journal welcomes publishing abstracts of postgraduate studies that cover the branches of knowledge in which the journal is specialized.

Terms of Publication

1. Authors are required to provide a written declaration that their scripts submitted to publication have not been previously published nor submitted for publication in another journal.
2. All scripts submitted for publication in the journal are duly subject to confidential review and strict scientific refereeing.
3. Evaluation criteria include: originality of the subject, being an addition to knowledge, applicability, methodology, style, findings, observing academic integrity, soundness of language and smoothness of presentation.
4. The journal may request making some modifications for the script prior to approving it for publishing, and it has the right to make some editing for the approved scripts.
5. The journal reserves the right not to publish any script without giving reasons. Its decision in this respect is final.
6. The author approves giving the journal the copyright for publication. In case the journal wants to republish the paper or a part of it the journal has to take the author's permission therefore.
7. The researcher is obliged to pay for the evaluation works in case he/she decides to cease them.
8. Opinions expressed the published papers reflect the views of the researchers themselves and do not necessarily reflect the policy of the World Islamic Sciences and Education University or the editorial board of the journal.

Detailed Guidelines:

Specifications of the paper submitted for publishing

1. The script must not be more than 35 numbered double spaced pages (9000 words with font size of 14) including the references, notes, tables and indexes.
2. Tables and figures are to be in the same order as mentioned the script. Tables are titled from above while figures from bottom. Each table or figure must be printed on a separate page , and the table or figure should be located in the body like " figure (1) is approximately here".
3. The first page of the script is to include the title of the paper, three names for the author(s) in Arabic and English, with their academic

titles, current place of work and the full mailing address of the main researcher.

4. The second page of the script includes the title of the paper without the author(s) name(s) followed by a maximum 150 - word abstract of the paper in Arabic.
5. The third page of the script includes an authentic English translation of the Arabic abstract observing the same requirements.
6. The script introduction starts on the fourth page. It includes the title of the script without the author name.
7. Approved scripts are attached by a brief curriculum vitae of each researcher.

Referencing method:

1. Quran verses: The Verses are to be in the Uthmanic font style, with the number of the verse and name of the Surah at the end the verse, e.g. [46: Al Imran].
2. Noble Hadiths: To be referenced through the authentic books of Hadith, stating their rank of correctness and indicating the book, chapter and number of Hadith if possible. Example: 'A'isha reported Allah's Messenger (Peace Be Upon Him) as saying:" The acts most pleasing to Allah are those which are done continuously, even if they are small". Muslim, Sahih Muslim, Book of Traveler's Prayer and Shortening it, Chapter of the virtue of a deed that is done persistently, whether it be Qiyam al-Lail or anything else, Hadith number (218).
3. Books: Adapted quotations should be referenced with serial numeration at the end of the research as follows:
Author's full name, Hijri and Gregorian date of death between two brackets followed by comma, then the title of the book in bold followed by comma, then the name of the verifier or translator – if any–followed by comma, then place of publishing followed by comma, name of publisher followed by comma, date of publishing followed by comma mentioning the edition number between two brackets, number of volume - if any - followed by comma then the page number.

Do not attach a list of references in the end of the research.

4. Legal texts and judicial decisions

- Legal texts are referenced by stating the text from its source. Example: Article (5) of the Code of Civil Procedure number (24) of the year 1988.
 - Judicial decisions are documented by stating the decision from its source, e.g. Supreme Court of Justice, decision number (120), Bar Association Gazette, Issue(1) 1989, p161.
5. Scientific periodicals:
Documentation is as follows:
Author's full name followed by comma, research title followed by comma, periodical name in bold and place of publication followed by comma, volume number followed by comma, issue number followed by comma, date of issue followed by comma then the page number. Example: Azmi Taha Al-Sayyed Ahmad, Al-Ghazali's Two Scientific and Ethical Connotations of the Most Beautiful Names of Allah, **Al-Manarah Journal for Researches and Studies**, Al al-bayt University, Volume (10), issue1, 1994,p45. If the research is referenced for another time it is documented briefly: author's surname, title of the research, p...
6. Taking from Newspapers:
- a. News: To include the name of newspaper, issue, date and place of issue. e.g. Ad-Dustour, issue 9253, June13, 1993, Amman.
 - b. Other than news: To include the author name followed by comma, title of the essay in bold followed by comma, name of the newspaper and issue number followed by comma, date followed by comma and place of issue. e.g. Mahmoud Darweesh, **Eleven Planets**, Ad-Dustour, issue 1965, March 31, 1993, Amman.
7. Manuscripts: Documentation in manuscripts goes as follows:
Full name of author followed by comma, full title of manuscript in bold followed by comma, number of manuscript followed by comma, place of manuscript then the number of page (or leaf) mentioning whether the quotation is taken from front page (=f) or back respectively.
- e.g. Ibn Hajar Al-Askalani (ceased 852H / 1449AD), **Thail Addurar Alkaminah**, Manuscript number 649, Taimouri Bookshop, 54 pages (Front).

Attachments at submitting the paper for refereeing:

1. A letter addressing the journal's editor in chief expressing the researcher's desire to publish in the journal, and indicating the narrow field of specialization.
2. Four paper copies and one soft copy in accordance with the terms mentioned above.
3. A brief curriculum vitae of the researcher.
4. A written undertaking for the journal that the paper has never been published or sent for publication in any other journal, and that the copyrights of the study are owned by the World Islamic Sciences and Education University.

Approval of Publishing:

1. The journal informs the author about approving the publication of the script after meeting all the requirements.
2. The sole or main researcher is given ten excerpts of the issue where the paper was published.
3. All correspondences are directed to the following address:

Editor in chief,

**Al Meezan Journal for Law and Islamic Studies,
Deanship of Scientific Research,
World Islamic Sciences and Education,
The Hashemite Kingdom of Jordan.
P.O. Box (1101) Postal code (11947)
Telephone (009625600230) Extension (2012) Fax (009625600237)
Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo
University website: www.wise.edu.jo**

Contents of the Issue

(In English)



Researchers	Research Title	Pages
Dr. Husni Mabrouk Faraj AlDlain & Dr. Emad Abdel Hafiz Zyadat	Solvency of Islamic Insurance Companies	13-47
Dr. Saleh Mahmoud Jaber	Rules Pertaining to Permissibility: A Contemporary Applied Fundamental Study	49-88
Dr. Hazem AbedElfattah Abualia	The Jurisprudential Issues on which Al-Bukhari Disagreed with the Four Schools in the Chapter Headings of his Sahih (Acts of Worship as a Model): A Comparative Analytical Study	89-124
Dr. Rashed Bin Hmood Alnuthairy	Rulings for the Adultery -penalized in Islamic Jurisprudence	125-170
Dr.Mohammed Hussein Al-Majali	The Role of Judicial Conciliation in Resolving Administrative Conflicts: A Comparative Study (France, Egypt, Jordan)	171-210
Dr. Enas Mohammed Algaraybeh	Hanafi Scholars Position toward Custody to A Woman Married to a Foreigner: A Comparative Study with the Other Schools and the Arabic Laws of Personal Status	211-240
Dr. Fahad Aamer ALsaedi & Prof. Ziad Awwad Abu Hammad	The Reason of Revelation of the Verse "And we have already known the preceding (generations) among you and We have already known the later(ones to come)" A Critical Study	241-261
Dr. Mahmoud Mohammad Almaaitah	The Effect of Convention on Specifying Menopause Time	263-279
Dr. Yahya Mahmoud mohammad AlQedah	Provisions of the Androgynous During the Prophet's Period	281-310
Dr. Tariq Mohammad Abu Tayeh	Freedom of Religion in Islamic Sharia and the Universal Declaration of Human Rights	311-341
Dr. Mohamed Salem Harsha	Dani's Selections in the Uthmanic Codex (in his Book Al- Muqni') as Compiled and Studied	343-368

Dr. Mohammad Yones Alhonety & Dr. Allaith Saleh Ootom	Woman's Position among the Modernists	369-408
Dr. Khozama mohammad al-Issa	The Coupling Style and Its Effect on Interpretation	409-447
Dr.Hamza Hussein Qutaish AlHababsah	Making Exceptions in the Oath: An Applied Rooting Study	449-483
Dr. Ali Abdullah Abu yahia	Prenuptial Medical Examination in the Islamic Jurisprudence	485-511
Prof. Abdulmalek Abdulrahman Asaad	The beginning and end of the times of worships: the five daily prayers, the two feasts, the socks wipping, fasting, the standing of Arafah, the sacrifice, and the Zakat Alfitr. (A comparative forensic study, to an old astronomical study).	513-550

